

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

JAISON JOSÉ BASSANI

**CORPO, EDUCAÇÃO E REIFICAÇÃO: THEODOR W. ADORNO E A CRÍTICA
DA CULTURA E DA TÉCNICA**

Florianópolis, maio de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

JAISON JOSÉ BASSANI

**CORPO, EDUCAÇÃO E REIFICAÇÃO: THEODOR W. ADORNO E A CRÍTICA
DA CULTURA E DA TÉCNICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, Área de concentração Educação, História e Política, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz.

Florianópolis, maio de 2008.

JAISON JOSÉ BASSANI

**CORPO, EDUCAÇÃO E REIFICAÇÃO: THEODOR W. ADORNO E A CRÍTICA
DA CULTURA E DA TÉCNICA**

Banca examinadora

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz – Orientador
Programa de Pós-graduação em Educação – UFSC

Prof. Dr. Bruno Pucci – Avaliador
Programa de Pós-graduação em Educação – UNIMEP

Prof. Dr. Hugo Rodolfo Lovisolo – Avaliador
Faculdade de Comunicação Social – UERJ

Prof. Dr. Selvino José Assmann – Avaliador
Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – UFSC

Prof. Dr. Leo Afonso Staudt – Avaliador
Programa de Pós-graduação em Filosofia – UFSC

Prof. Dr. Fábio Akcelrud Durão – Suplente
Departamento de Teoria Literária – UNICAMP

Profa. Dra. Marlene de Souza Dozol – Suplente
Programa de Pós-graduação em Educação – UFSC

Florianópolis, maio de 2008.

Para Ana, que dividiu comigo cada
palavra desse trabalho, e com quem divido minha vida.

Para Alexandre, pela amizade, pela confiança,
pela cumplicidade.

RESUMO

O corpo e suas expressões se colocam como tema não apenas sob a forma de notas marginais na filosofia de Theodor W. Adorno, mas conformam uma *constelação* por meio da qual o autor compreende a história da subjetividade e da civilização ocidental. As questões relacionadas ao corpo adquirem também uma forte presença nos escritos de Adorno mais diretamente relacionados com a problemática educacional, vários deles reunidos no livro *Erziehung zur Mündigkeit (Educação e emancipação)*. A presente tese de doutorado tem como objetivo investigar a *dimensão pedagógica* que o corpo adquire na obra do filósofo frankfurtiano, a partir do desdobrando de uma de suas principais assertivas sobre a temática presente no clássico texto *Educação após Auschwitz*: se toda a vez em que a consciência é mutilada (reificada – *verdinglichten*) as conseqüências se refletem sobre a dimensão somática de uma maneira não-livre e propícia à violência e à crueldade, como afirma Adorno, perguntamos então se a questão não pode ser, nos marcos de seu próprio pensamento, recolocada em outra dimensão: em que medida uma relação não patogênica com o corpo pode indicar uma consciência não reificada, uma subjetividade não danificada. Desse contexto emerge a relação entre *corpo, técnica e produção da consciência reificada*, elementos que se combinam de diversas formas na obra de Adorno, mas que encontram seu desiderato na crítica à ambigüidade do progresso, manifestada predominantemente no desenvolvimento científico e tecnológico, no aperfeiçoamento da divisão social do trabalho, e na evolução dos meios de comunicação de massa. Expressão da possibilidade permanente da catástrofe, inscrita no seio do próprio progresso, o crescente processo de *tecnificação* das pessoas no contemporâneo, seu papel no declínio da experiência (*Erfahrung*), no embrutecimento do sujeito, no desaparecimento de quaisquer vestígios de particularidade e na conformação de uma determinada *pedagogia dos gestos e do corpo*, são lidos no contexto dessa investigação como índice da violência arcaica contra a natureza, que simultaneamente se materializa, retroage e se perpetua na relação distorcida do homem com o próprio corpo. Ao aprofundarmos a relação entre corpo e técnica no marcos do conceito de domínio da natureza no pensamento de Adorno, como desdobramento do objetivo acima exposto, a técnica é interpretada como uma espécie de *segunda natureza*, não como humanização, mas sim como *catástrofe* – conceito central na filosofia da história de Adorno –, que engendraria um profundo processo de esquecimento do nosso passado, da nossa relação de compartilhamento com a natureza, ao mesmo tempo em que sua força proviria justamente desse esquecimento. A técnica seria, então, uma forma racional de organizar e potencializar uma relação de *severidade* e de domínio absoluto sobre o próprio corpo – temas, a propósito, recorrentes nas reflexões de Adorno sobre a educação. O refinamento trazido pelo aparato tecnológico e a instrumentalidade corporal acabariam se convertendo em mediadores da perversa equação de celebração e de desprezo, de *amor-ódio* pelo corpo. Dito de outra forma, o domínio e a manipulação instrumental da natureza, para a qual a técnica é fator indispensável, acabaria levando inexoravelmente à instrumentalização do humano, assim como a conversão daquela em matéria bruta, em puro objeto, conduziria não apenas a *reificação* das relações sociais, mas também a conversão da naturalidade primária do humano, seu corpo, em algo de *morto*. Objetivando estabelecer melhores contornos à crítica de Adorno à técnica, freqüentemente enquadrada entre aquelas de matriz romântica e saudosista, a pesquisa debruça-se também sobre a obra do espanhol José Ortega y Gasset, pensador que também destina à técnica, enquanto índice da crítica que faz à cultura e à sociedade contemporânea de sua época, importante fração de sua obra. Embora Adorno e Ortega possuam pontos em comum na

leitura que fazem do progresso técnico da sociedade ocidental, como, por exemplo, o eixo antropológico de suas análises e o papel destinado ao pensamento e à filosofia no enfrentamento ao existente, há profundas diferenças teórico-metodológicas em suas formulações. Ortega y Gasset descreve aspectos negativos do cientificismo, da mecanização e da cultura de massas – temas intimamente relacionados com o desenvolvimento da técnica –, mitigando as consequências seja através da ênfase renovada em torno de velhos ideais ou da indicação de novos objetivos a serem alcançados sem o risco de uma transformação radical das relações sociais. Adorno, por sua vez, coloca como centro de sua atividade crítica justamente o progresso linear e infinito, com as devidas e conhecidas ressalvas que o colocam absolutamente fora das fileiras da irracionalidade e do obscurantismo. A dialética do progresso é entendida em sua imanência, ou seja, verificando o núcleo de verdade na inverdade da dominação.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; técnica; corpo; reificação; José Ortega y Gasset; filosofia da educação.

LISTA DE ABREVIATURAS

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE THEODOR W. ADORNO*

- GS ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- GS 1 *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- AF**: *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991 (trad. José Luis Arantegui Tamayo).
- GS 3 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- DE**: *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 (trad. Guido Antônio de Almeida).
- DI**: *Dialéctica de la ilustración*. Obra completa, 3. Madri: Akal, 2007. (trad. Joaquín Chamorro Mielke).
- GS 4 *Minima Moralia. Reflexione aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- MM**: *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1993 (trad. Luiz Eduardo Bicca).
- GS 6 *Negativ Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- DN**: *Dialectica Negativa*. Madri: Taurus, 1984 (trad. José Maria Ripalda).
- GS 7 *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- TE**: *Teoria Estética*. São Paulo: Martins Fontes/Edições 70, 1988 (trad. Artur Morão).
- GS 8 *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- ES**: *Escritos Sociológicos I*. Obra completa, 8. Madrid: Akal, 2004. (trad. Agustín González Ruiz).

* Todas as citações de Theodor W. Adorno realizadas neste trabalho referem-se à edição digital (*Digitale Bibliothek Band 97* – Biblioteca Digital v. 97) das obras completas (*Gesammelte Schriften*), designada pela sigla *GS* seguida do número correspondente ao volume das obras completas publicadas em 20 volumes pela *Suhrkamp Verlag*. Em seguida, após a vírgula, é indicado o número da página correspondente à supracitada edição da *Suhrkamp* e entre colchetes o número da página referente à edição digital. Após o ponto e vírgula, acrescenta-se a referência da tradução correspondente em língua neolatina, notadamente o português e o espanhol.

- OsP:** *Os pensadores (Adorno e Horkheimer)*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- TSC:** Teoria da semicultura. *Educação & Sociedade*, ano XVII, n. 56, dez. 1996. p. 388-411. (trad. Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cládia B. M. de Abreu).
- CGCS:** COHN, Gabriel. (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais: Adorno*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1986.
- GS 10/1 *Kulturkritik und Gesellschaft I; Prismen; Ohne Leitbild*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- P:** *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. São Paulo: Ática, 1998 (trad. Augustin Wernet e Jorge M. B. de Almeida).
- CGCS:** COHN, Gabriel. (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais: Adorno*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1986.
- GS 10/2 *Kulturkritik und Gesellschaft II; Eingriffe; Stichworte*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- PS:** *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995 (trad. Maria Helena Ruschel).
- EE:** *Educação e emancipação*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. (trad. Wolfgang Leo Maar).
- GS 11 *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- NLt:** *Notas sobre Literatura*. Obra completa, 11. Madrid: Akal, 2003a. (Trad. Alfredo Brotons Munõz).
- NL:** *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003b. (trad. Jorge M. B. de Almeida).
- GS 20.1 *Vermischte Schriften I/II*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97).
- FMM:** A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. *Lua Nova*, São Paulo, n. 60, p.131-139, 2003c. Entrevista à revista *Der Spiegel*, n. 19, 1969. (Trad. de Gabriel Cohn).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
O CONTEXTO DE PESQUISA: Adorno e uma problemática sobre o corpo	11
PROGRESSO E TÉCNICA: sobre os objetivos da investigação	18
UM TRABALHO BIFRONTE: o lugar da técnica	22
CAPÍTULO I	26
O DOMÍNIO DA NATUREZA NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE ADORNO: A IDÉIA DE UMA <i>HISTÓRIA NATURAL</i>	26
1.1 Natureza, mito, esclarecimento	26
1.2 <i>Die Idee der Naturgeschichte</i> ou sobre a “origem da <i>Dialética do esclarecimento</i> ”	33
1.3 Sobre sujeito-objeto: “origem” do conceito de <i>reificação</i> em Adorno	48
1.4 <i>Segunda natureza</i> ou a história como o <i>sempre-idêntico (Immergleichen)</i>	67
EXCURSO	79
MODERNIDADE, CORPO, EXPERIÊNCIA: SOBRE O TEMA DA TÉCNICA EM WALTER BENJAMIN	79
I	79
II	81
III	102
CAPÍTULO II	108
TECNIFICAÇÃO, CORPO E REIFICAÇÃO: SOBRE O TEMA DA TÉCNICA EM THEODOR W. ADORNO	108
2.1 Progresso e Regressão	108
2.2 Tecnificação, corpo, produção da consciência	117
2.3 Vida danificada e declínio da experiência: técnica e indústria cultural	142
2.4 Técnica, dor e esquecimento: uma última anotação	148
CAPÍTULO III	153

ORTEGA Y GASSET E A CRÍTICA À TÉCNICA	153
3.1 Preâmbulo	153
3.2 Razão, técnica e domínio da natureza em Ortega y Gasset: a primazia do <i>homo faber</i>	161
3.3 Corpo, esporte e juventude: do <i>luxo vital</i> à emergência do homem-massa ...	189
3.4 Técnica, massa e desejos: sobre a “naturalização do progresso” ou a <i>época do “senhorzinho satisfeito”</i>	203
À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS	216
TÉCNICA, NATUREZA E CULTURA: O DEBATE ENTRE ADORNO E ORTEGA Y GASSET	216
REFERÊNCIAS	226

INTRODUÇÃO

O CONTEXTO DE PESQUISA: Adorno e uma problemática sobre o corpo

O corpo se apresenta como uma categoria fundamental dentro do arcabouço teórico da filosofia de Theodor W. Adorno. Embora seja verdade que não tenha tratado “sistematicamente” do tema, com exceção parcial do pequeno texto *Interesse pelo corpo*, presente nas *Notas e esboços* do livro *Dialética do esclarecimento*, escrito em parceria com Horkheimer (e de autoria muito mais deste do que de Adorno), o fato é que o corpo emerge como uma chave de leitura importante para o entendimento de vários de seus escritos – incluindo aí a própria *Dialética do Esclarecimento*, na qual aquele ocupa um papel central nos lineamentos metodológicos que permitem aos autores interpretar uma meta-história de construção da racionalidade –, na medida em que o processo imemorial e crescente do domínio da natureza, colocado como condição necessária para a própria civilização, pressupõe, como um de seus primeiros degraus, o controle e o domínio sobre o corpo, a *natureza interna*. Como um fio vermelho entretecido no conjunto de toda sua obra, o corpo e suas expressões não se colocam como temas apenas sob a forma de notas marginais na filosofia adorniana, mas conformam uma *constelação* por meio da qual Adorno alcança a história da subjetividade e da civilização ocidental.

As questões relacionadas ao corpo adquirem também uma forte presença naqueles escritos de Adorno mais diretamente ligados à intervenção intelectual no debate público da República Federal da Alemanha durante as décadas de cinquenta e sessenta do século passado, logo após seu retorno do longo período de exílio nos Estados Unidos da América¹. Referimo-nos aqui, sobretudo, a um conjunto bastante grande de ensaios de ocasião sobre diversos temas de interesse social mais contingente, às entrevistas, palestras e intervenções em debates públicos em que Adorno tomou parte nas emissoras de rádio e televisão, nos congressos de sociologia e nas universidades, os quais o notabilizaram como importante figura pública, também extra-muros universitários, na Alemanha e em outros países do pós-guerra.

Desse conjunto de intervenções fazem parte os conhecidos textos sobre problemáticas da educação, vários deles reunidos no livro *Erziehung zur Mündigkeit*,

¹ Sobre o retorno dos integrantes do *Instituto de Pesquisa Social* para a Alemanha após a guerra e a suas participações no debate público alemão, conferir, entre outros, Wiggershaus (2002, p. 415 e ss.).

organizado por Gerd Kadelbach em 1971, dois anos após a morte de Adorno, traduzido e publicado no Brasil em 1995, sob o título de *Educação e emancipação*. No livro foram publicadas quatro conferências redigidas pelo próprio Adorno e que já haviam sido, em sua maioria, antes publicadas², e três debates, até então inéditos, com Hellmut Becker – importante interlocutor no que se refere à problemática educacional –, além de uma entrevista envolvendo Becker e o próprio organizador do livro, Gerd Kadelbach, material todo transcrito das transmissões veiculadas pelas rádios do estado de Hessen³.

Embora Adorno fosse um pensador extremamente crítico em relação aos meios de comunicação de massa, como o rádio e a televisão, e adverso às chamadas “instituições formadoras de opinião”, os textos das conferências e debates em que participou, conforme destaca Kadelbach no prefácio do livro, deixam transparecer o esforço reflexivo de um grande filósofo para difundir sua concepção de educação política e para uma inclinação na direção de resguardar o *particular* – o que restaria ainda de expressão subjetiva nos seres humanos, aqueles nos quais se mantém a esperança de que a educação sobre eles tenha algum efeito (BASSANI; VAZ, 2003, p. 15). Nessas intervenções a principal meta de Adorno era ser compreendido por um público mais amplo, chegando a ocupar-se, por vezes, de forma meticulosa com as reações críticas dos ouvintes em relação às suas contribuições. Por outro lado, no entanto, Adorno não abria mão do rigor do pensamento e do seu estilo ensaístico, marcas características de suas reflexões, como mostra, por exemplo, o cotejamento das gravações sonoras com as versões escritas das conferências, quase que totalmente coincidentes entre si.⁴

Ainda que esses ensaios e debates não sejam os únicos textos de Adorno a abordar questões relacionadas à educação, destaca-se neles a predominantemente preocupação com

² As conferências *A filosofia e os professores (Philosophie und Lehrer)*, proferida no Conselho de Coordenação para a Colaboração Cristã-Judaica no ano de 1959 e transmitida pela Rádio de Hessen em 07 de fevereiro de 1960; e *O que significa elaborar o passado (Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit)*, proferida na Casa do Estudante em Frankfurt e transmitida em novembro de 1961, foram publicadas inicialmente em *Eingriffe: Neun kritische Modelle* (GS 10.2), de 1963. Já as palestras *Tabus acerca do magistério (Tabus über dem Lehrberuf)*, pronunciada no Instituto de Pesquisas Educacionais de Berlim em 21 de maio de 1965 e transmitida em 9 de agosto do mesmo ano; e *Educação após Auschwitz (Erziehung nach Auschwitz)*, realizada e transmitida na Rádio de Hessen em 1º de junho de 1963, tiveram sua primeira publicação em *Stichworte: Kritische Modelle 2 (Palavras e sinais: modelos críticos 2 – GS 10.2)*, de 1969.

³ Tratam-se dos seguintes debates: *Educação – para quê* (transmitido em 26 de setembro de 1967); *Televisão e formação* (transmitido em 1º de junho de 1963 e teve como mediador Gerd Kadelbach); *A educação contra a barbárie* (transmitido em 14 de abril de 1968); e *Educação e emancipação* (transmitido em 13 de agosto de 1969).

⁴ Devo essa dica a Alexandre F. Vaz. As gravações das palestras e dos debates podem ser conferidas em Adorno (1999).

problemas da formação, apresentando-se, inclusive, em diversas passagens, sugestões bastante concretas para tentar solucioná-los, e que, em seu conjunto, podem ser lidos – com algum cuidado – como uma espécie de *projeto pedagógico* de Adorno. Tal cuidado na leitura desse “projeto” diz respeito ao fato de que, se é possível encontrar em Adorno uma forte presença de temas pedagógicos – que não deve ser confundida nem com um “receituário” de práticas ou técnicas nem como uma “proposta de educação”⁵ – e se pode buscar nele importantes contribuições também para o campo da educação, isso não deve ser circunscrito apenas ao conjunto de escritos supramencionados e que estão diretamente vinculados à problemática, mas exige que seja procurado no desdobramento das questões teóricas fundamentais levantadas no núcleo central de seus trabalhos. Se por um lado, como dito acima, tais textos correspondem ao esforço de educação política empreendido na reconstrução e perlaboração (*Durcharbeiten*) da memória coletiva que sobrevivera, da forma que lhe fora possível frente àquela que foi, provavelmente, a experiência humana mais radicalmente enraizada na *banalidade do mal*, a do espaço concentracional⁶, por outro, não podem ser pensados fora do contexto maior em que se inscreve a filosofia de Adorno, na medida em que demonstram uma extrema coerência entre as linhas gerais das grandes obras e a intervenção pública mais pontual, que, para além das respostas mais imediatas, remete, invariavelmente, às grandes questões da filosofia e das ciências sociais.

Dentre os textos-conferências que compõem o livro *Erziehung zur Mündigkeit*, destaca-se *Educação após Auschwitz (Erziehung nach Auschwitz)*, ensaio lapidar no qual Adorno procura discutir e desdobrar a tese freudiana – já antes amplamente discutida em *Dialética do esclarecimento* – de que a constituição da civilização acaba reforçando progressivamente aquilo que é anticivilizatório, ou seja, a barbárie. Para Adorno, não se trata de uma ameaça de regressão a barbárie, pois Auschwitz foi *a própria regressão*: “a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão” (*GS* 10.2, p. 674 [p. 8516]; *EE*, p. 119). Adorno perguntará, então – assim como fizera em outros momentos de seus escritos em relação à

⁵ A procura por tais elementos certamente não encontrará bom destino no caso de Adorno, uma vez que jamais se rendeu a qualquer tipo de facilitação, aos didatismos que freqüentemente se exigem ao professor. Ao contrário, e de maneira coerente com seu pensamento sem concessões, Adorno afirmou que “ao que tudo indica, o [meu] êxito como docente acadêmico deve-ser à ausência de qualquer estratégia para influenciar, à recusa em convencer” (*GS* 10.2, p. 662 [p. 8496]; *EE*, p. 104).

⁶ O próprio Adorno, na palestra *O que significa elaborar o passado*, proferida no ano de 1959, debruça-se sobre o passado nazista na Alemanha, perguntando-se, na ocasião, se haveria a possibilidade, diante da magnitude que foi o horror e a tragédia nazista, de realizar a perlaboração desse trauma. Sobre as polêmicas em torno da lembrança de Auschwitz, consultar o trabalho de Gagnebin (2003, p. 35-44).

legitimidade da filosofia e da arte –, e pelas possibilidades da educação após esse acontecimento que foi único, mas não exceção, na história da humanidade (VAZ, 2002). Como *auto-reflexão crítica*, capaz de fomentar a autonomia, a autodeterminação e a *não-participação* (*Nicht-mitmachen*) das pessoas, a principal tarefa da educação seria, nesse registro, contribuir para a desbarbarização da sociedade, evitando aquilo que, em termos históricos, culminou em Auschwitz, como se pode ler logo nas primeiras sentenças do texto: “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. [...] Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida” (GS 10.2, p. 674 [p. 8516]; EE, p. 119).

Presente nesse texto-conferência está também uma das assertivas mais importantes de Adorno no que se refere ao tema do corpo e sua educação⁷. O comentário aparece relacionado ao problema da vinculação entre autoridade/autoritarismo e barbárie, tópico recorrente nos estudos do *Instituto de Pesquisa Social* desde os tempos de sua primeira fase na Alemanha, e que encontra suas melhores expressões no famoso estudo *Autoritarian Personality*, realizado nos Estados Unidos por uma equipe coordenada por Adorno, referência central do capítulo sobre o anti-semitismo da *Dialética do Esclarecimento*. Relaciona-se também à *consciência reificada* (*verdinglichter Bewußtsein*) e à frieza burguesa, expressões de seres humanos cuja energia libidinal foi, nos marcos da personalidade autoritária e do caráter manipulador, desviada para a fúria organizativa, para o apego às máquinas, aos instrumentos, para o culto a uma eficiência que, ao celebrar os meios, desconheceu e desconhece os fins. Em uma palavra, trata-se de pessoas que, encobertas pelo *véu tecnológico* (*technologischer Schleier*), seriam incapazes de amar, de estabelecer vínculos profundos, experiências humanas diretas com outras pessoas.

Nesse contexto, após mencionar o insucesso do processo de desbarbarização das pessoas, especialmente no campo, tal como ele observava, e da necessidade de considerar também a inclinação arcaica à violência nos grandes centros urbanos, Adorno dirá – numa clara referência, inclusive por ele destacada, à *Dialética do Esclarecimento* – que em cada situação na qual a consciência é mutilada (*verstümmelt*), as conseqüências se refletem sobre o corpo e a esfera corporal de uma maneira não-livre e propícia à violência (GS 10.2, p. 680-1 [p. 8527-8]; EE, p. 126-7). Isso seria ainda mais visível ao se observar “[...] em

⁷ Sobre os comentários de Adorno a respeito da educação do corpo nos escritos mais diretamente relacionados à problemática educacional, consultar Bassani e Vaz (2003, p. 13-37).

um certo tipo de pessoa inculta [com baixa formação – *Ungebildeten*] como até mesmo a sua linguagem – principalmente quando algo é criticado ou exigido – se torna ameaçadora, como se os gestos da fala fossem de uma violência corporal quase incontrolada.” (GS 10.2, p. 681 [p. 8528]; EE, p. 127).

Embora essa passagem específica não esteja deslocada do contexto mais amplo no qual se insere o corpo – expressão dialética da natureza subjugada que forja o sujeito esclarecido – na filosofia de Adorno, ela denota a forte *dimensão pedagógica* que o tema adquire na sua obra, na medida em que, internamente ao horizonte de preocupações de uma educação que possa resistir à reificação e à compulsão à barbárie no mundo contemporâneo, o corpo e suas expressões ocupam lugar privilegiado. Tal dimensão também se evidencia em outros textos diretamente relacionados à problemática educacional presentes em *Educação e emancipação*, como, por exemplo, em *Tabus acerca do magistério* (*Tabus über dem Lehrberuf*). Nele, ao procurar tornar visíveis algumas das dimensões da aversão/repulsa em relação à profissão de professor – com exceção do professor universitário e seu “inabalável” prestígio – na Alemanha de sua época, Adorno constata que sua origem teria, por um lado, bases racionais, como a apatia em relação ao que se encontra regulamentado em torno do professor e da escola, bem como motivações econômicas, relacionadas à imagem do magistério como profissão de fome (*Hungerberuf*) na Alemanha (GS 10.2, p. 656 [p. 8487]; EE, p. 98). Por outro, haveria um conjunto maior de questões que se referiria às motivações subjetivas, em especial as que são inconscientes (sedimentação coletiva de representações que perderam suas bases reais, mas que se conservam com muita tenacidade como preconceitos, que por sua vez retroagem sobre a realidade, convertendo-se, então, em forças reais) e representam tabus em relação à prática de ensinar. Expressão e, simultaneamente, motivação desses tabus que pairam sobre o professor no imaginário social alemão seria, segundo o argumento central ali exposto, a função disciplinar por aquele desempenhada. Por trás da imagem negativa do professor encontra-se a do homem que castiga, de alguém que é fisicamente mais forte e agride o mais fraco: “o processo civilizatório de que os professores são agentes orienta-se para um nivelamento. *Ele pretende eliminar nos alunos aquela natureza disforme que retorna como natureza oprimida* nas idiossincrasias, nos maneirismos da linguagem, nos sintomas de estarecimento, nos constrangimentos e nas inabilidades dos mestres” (GS 10.2, p. 667 [p. 8504]; EE, p. 110; grifos meus).

O sofrido percurso da civilização ao qual Adorno se refere nesta passagem, como reconhecem os leitores da *Dialética do esclarecimento*, corresponde ao processo imemorial no qual o homem aprendeu progressivamente a dominar a natureza em seu benefício próprio – ou, dito de outra forma, com vistas à mera sobrevivência. Na interpretação filosófica que Horkheimer e Adorno fazem do périplo do herói homérico Ulisses na sua viagem de retorno à Ítaca, vemos como ele aprende a dominar a natureza que se lhe apresenta na forma dos mitos que astuciosamente ludibria. Ulisses deve também, no entanto, renunciar, sem hesitação, à perigosa plenitude da gratificação pulsional. Dominar a si mesmo, a própria natureza corporal, para poder dominar seu entorno, é este o percurso necessário. Por isso Ulisses, mesmo fraco corporalmente, torna-se forte, ainda que, como no episódio do Canto das Sereias, isso signifique a incorporação da troca sacrificial antes presente em todo ato mágico (GS 3, p. 61-99 [p. 1176-1229]; DE, p. 53-80).

O preço desta renúncia pulsional, como se lê no *Excurso I* da *Dialética do Esclarecimento* – texto no qual se ouvem ecos marxianos, mas, sobretudo, freudianos e nietzschianos –, é muito alto, culminando, paradoxalmente, na fragilidade do ego frente aos processos de regressão que o levam a dilacerar-se, tanto frente à indústria cultural, quanto na dissolução em diversas formas de coletivismo, como é o caso da organização política do preconceito, ambos temas analisados por Horkheimer e Adorno no segundo e terceiro capítulos da *Dialética do esclarecimento*. Conforme aponta Vaz (2004a, p. 21), “se o domínio sobre o corpo é contraditório, porque a renúncia significa simultaneamente a sobrevivência mas também a perda do que há de melhor em nós, cabe perguntar sobre as suas condições de existência no mundo contemporâneo”. Não é sem razão, portanto, que em face da monstruosidade da barbárie no contemporâneo, engendrada no próprio seio da civilização e da racionalidade, Adorno predique uma educação na qual o processo de nivelamento e de supressão de todo e qualquer vestígio de natureza, anteriormente citado, dê lugar à reflexão sobre nosso pertencimento à natureza – algo, aliás, determinante também nas suas idéias sobre o papel da arte, da política e da filosofia, reforçando no sujeito, num movimento de inflexão em direção a seu íntimo núcleo, sua capacidade de contrapor-se ao poder cego dos coletivismos, tentativa de afastar a possibilidade da repetição de Auschwitz: “qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita” (GS 10.2, p. 674 [p. 8516]; EE, p. 119).

É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, cuja motivação inicial foi desdobrar e recolocar em outros termos a supramencionada assertiva de Adorno sobre o corpo presente em *Educação após Auschwitz*. Se Adorno se pergunta pelas possibilidades da educação como auto-reflexão crítica na formação de uma consciência *não-danificada*, que estabeleça, concomitantemente, uma outra relação com o corpo – já que toda a vez que aquela é reificada, as conseqüências se refletem na compulsão à violência e no amor-ódio por este –, talvez pudéssemos, então, formular a mesma questão de uma outra maneira. Tratar-se-ia da pergunta pela possibilidade de também na *educação do corpo* rompermos com a racionalidade tornada mítica, com a barbárie, ou, por outra, se a pergunta de Adorno não poderia ser, nos marcos de seu próprio pensamento, repostada em outro sentido: em que medida uma relação não-patogênica com o corpo pode indicar uma consciência não-reificada, uma subjetividade não-danificada, na qual a *dimensão mimética* ganhe importância, estabelecendo uma relação não autoritária entre sujeito e objeto. Não seria esta uma simples inversão da questão, o elogio de um sensualismo irracionalista a partir da defesa da reconversão romântica do *Körper* (corpo físico) em *Leib* (corpo vivo), a qual o próprio Adorno advertiu ser não apenas equivocada, mas também potencialmente regressiva (*GS* 3, p. 267-8 [p.1528]; *DE*, p. 218). Ao invés da apologia da regressão a um mítico passado que diluísse o sujeito, o que se objetivaria seria o reconhecimento da possibilidade de aproximar-se do objeto sem o intuito de domesticá-lo ou anulá-lo, reconhecendo sua primazia. Dito de outra forma, tratar-se-ia de considerar a relação dialética entre *mimeses* e *técnica*, valorizando, uma atitude reconciliatória entre a razão crítica e a mediação reflexiva (como *negatividade*), mas também, com igual força, uma aproximação sensível (*einen sinnlichen Zugang*) e aconchegante (*eine Anschmiegung*) com o mundo (VAZ, 2003, 2001c; GAGNEBIN, 1997) – algo, aliás, inscrito com bastante força no projeto filosófico de Adorno, o qual coloca em dimensões valorativas semelhantes e mutuamente determinantes, tanto o trabalho do conceito quanto a experiência estética.

Tendo essa questão em mente, a investigação se debruçou sobre as interfaces que compõem a leitura crítica do contemporâneo elaborada por Adorno e que encontram na trama formada pelos conceitos de *técnica*, *corpo* e *reificação* (*Verdinglichung*) uma *constelação* possível – num movimento que, ironicamente como os astros⁸, faz com que

⁸ A ironia aqui está relacionada ao fato de que Adorno era crítico severo da astrologia, na qual detectava, ao considerar sua estreita ligação com os meios de comunicação de massa, conforme aponta Duarte (2003, p. 86), “[...] elementos ‘pseudo-racionais’, i.e., vendidos ideologicamente como racionais num sentido amplo,

cada conceito se aproxime e se distancie conforme a força de apreensão e repulsão que apresente, sem deixar que qualquer um deles se subsuma ao outro. Mantém-se, assim, a integridade de cada conceito sem que com ela um possa ser entendido e mesmo realizado sem a força dialética de seu *outro*. Embora a tarefa de apreender à riqueza do pensamento e do método dialético de Adorno não seja das mais fáceis, procuramos seguir sua forma de examinar e compreender os fenômenos culturais e sociais, tentando revelar as relações, geralmente sutis, como destaca Jay (1988, p. 16), existentes entre as dimensões objetiva e subjetiva, particular e universal, histórica e natural desses fenômenos.

PROGRESSO E TÉCNICA: sobre os objetivos da investigação

As críticas de Adorno ao progresso e à racionalidade instrumental encontram na técnica um ponto importante de convergência, assim como também acontece com o círculo frankfurtiano, de maneira geral. Não obstante o fato de haver profundas diferenças entre as formulações teóricas dos autores que compõem o núcleo duro da *Teoria Crítica da Sociedade*, parte significativa de suas críticas à técnica está ligada, como apontam Löwy e Varikas (1992, p. 202), a uma corrente de pensamento que atravessa a história da Europa, especialmente a dos países de cultura germânica, desde o final do século XVIII até nossos dias: o *Romantismo*, como visão de mundo (*Weltanschauung*) que, para além do movimento literário, criticava a “[...] civilização industrial/capitalista moderna a partir de valores sociais e culturais pré-capitalistas”. Como apontam esses comentadores, também Adorno tem dívidas importantes com os dois momentos de maior fôlego desse movimento, o “Romantismo Clássico” do início do século XIX e o chamado “Neo-romantismo”, predominante, especialmente no círculo universitário no final dos novecentos. Em sua crítica ao progresso, Adorno reconhece a validade e a legitimidade de pelo menos parte das críticas dos românticos contra a modernidade burguesa e o próprio esclarecimento (*Aufklärung*), como se pode entrever em diversos aforismos de *Minima Moralia* e passagens de *Dialética do Esclarecimento*, que podem ser, no caso desta última, sintetizadas na seguinte: “enquanto órgão de semelhante adaptação [à tendência objetiva da história], enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos” (*GS* 3, p. 59 [p. 1170]; *DE*, p. 52). Sem jamais abrir mão da experiência conceitual, portanto, dos marcos do próprio esclarecimento – do qual, apesar de crítico severo, é não apenas um herdeiro, mas um embaixador –, ele teria

quando, na verdade, são expressão nua e crua de uma racionalidade apenas instrumental [...].” Sobre o tema conferir Duarte (2003, especialmente p. 86-93).

reconhecido a razão das críticas do Romantismo, inclusive daquele mais reacionário, contra a *Aufklärung* liberal e a sociedade industrial moderna (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 202). É isso que lemos no aforismo *Monograma* de *Minima Moralia*: “entre as tarefas diante das quais o pensamento se vê colocado, não é a última pôr todos os argumentos reacionários contra a cultura ocidental a serviço do esclarecimento progressista” (GS 4, p. 218 [p. 2023-4]; MM, p. 168).

Parece haver de fato uma influência nas análises de Adorno sobre a cultura e a técnica, em alguns momentos explícita, noutros nem tanto, de autores que empreenderam uma crítica romântica da modernidade⁹ – por vezes, como destacado acima, de teor reacionário –, como é o caso de Oswald Spengler, autor não apenas frequentemente citado, mas que também foi minuciosamente analisado por Adorno em ensaios dedicados exclusivamente a debater sua obra.¹⁰ Essa influência do anticapitalismo romântico no pensamento de Adorno também é destacada por Jay (1988, p.18-23), ao elencar o *conservadorismo cultural mandarinesco* como uma das “estrelas” que comporia o “campo de força” ou a “constelação” de influências teóricas da produção intelectual de Adorno. Para Jay (1988, p. 18), Adorno não pode ser inteiramente compreendido sem referência a esse movimento intelectual, de orientação geralmente regressiva, emergente na Alemanha antes e logo após a Primeira Guerra: “seu [de Adorno] desgosto visceral com relação à cultura de massa e sua aversão descontrolada à razão tecnológica e instrumental constituíram marcas de uma consciência formada no início do que tem sido denominado declínio dos mandarins alemães”.

Para exemplificar essa influência, poderíamos citar a típica distinção mandarinesca, também mencionada por Jay (1988), entre *Kultur* e *Zivilisation*, a qual Adorno também recorre, e que é central na análise que Spengler faz do declínio da cultura ocidental nos dois volumes do famoso livro escrito em 1919 e 1923, de título quase homônimo, *Der Untergang des Abendlandes – A decadência do Ocidente* (SPENGLER, 2007; 1973).

Por outro lado, é importante destacar, como também o faz Jay (1988), que, por mais que na sua crítica à indústria cultural Adorno tenha lançado mão da distinção entre alta

⁹ Por outro lado, mas ainda dentro desse contexto das influências românticas na crítica de Adorno à sociedade industrial capitalista, é preciso considerar também o peso e o papel importante que uma outra tradição, marcada por uma sensibilidade revolucionária/romântica de orientação marxista, representada por autores como Ernest Bloch, Herbert Marcuse e, especialmente, Walter Benjamin, desempenha na obra de Adorno.

¹⁰ Refiro-me especificamente aos seguintes ensaios: *Spengler nach dem Untergang – Spengler após o declínio* (GS 10.1, p. 47-71 [p. 7448-7490]; P, p.43-67); *Wird Spengler recht behalten?* (GS 20.1, p. 140-148 [p. 17235-17249]); *Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik* GS 20.1, p. 197-199 [p. 17340-17344].

cultura e cultura de massa, e por mais que possa ser acusado de “elitismo” – reprovação que frequentemente lhe é feita, inclusive, por autores de orientação marxista¹¹ –, ele jamais se deixou seduzir pela hipóstase do conceito de cultura, pela fetichização da esfera do espírito; nunca deixou de considerar, portanto, o entrelaçamento dialético entre cultura e barbárie, e que toda a cultura, antes de ser o puro reino dos “bens culturais” oposta à “aviltante” reprodução material da vida, “[...] toma parte no contexto de culpa da sociedade”, e sua existência está atrelada diretamente “[...] à injustiça já cometida na esfera de produção” (GS 10.1, p. 19 [p. 7402]; P, p. 16). Nesse sentido, Adorno também não nutriu nenhuma simpatia por idéias que propunham “mover para trás a roda da História” (HORKHEIMER, 2000, p. 164), ou que lamentavam o desaparecimento daquelas *Gemeinschaften* (comunidades) baseadas nas ideologias nacionalistas da terra e do sangue – que marca, por exemplo, a interpretação spengleriana –, mesmo que, em alguns momentos, como nas *Minima Moralia*, possamos ler suas críticas ao perecimento de um sujeito que ainda sobrevivia no início da cultura burguesa, e que contemporaneamente, sob os auspícios da *sociedade administrada* e seus ardis reificadores, desapareceu completamente ou se apresenta, no máximo, aos pedaços.

Se, como afirmávamos antes, a questão que interessa a nossa investigação diz respeito ao corpo e suas expressões no mundo contemporâneo, incluindo a própria educação; se o desenvolvimento teórico da questão, nos marcos do próprio pensamento de Adorno, remete invariavelmente ao tema do domínio e operacionalização da natureza, colocado tanto como condição quanto decorrência do percurso de constituição do sujeito esclarecido e da própria civilização, não há como evitar, então, o problema da técnica, do seu desdobramento em tecnologia e de pensar o lugar que o tema ocupa no arcabouço teórico de Adorno. Coloca-se, então, o primeiro objetivo da pesquisa, o de investigar a relação entre corpo e técnica, no marcos do conceito de domínio da natureza, no pensamento de Adorno.

A hipótese geral que orienta a pesquisa é de que as críticas de Adorno à técnica não podem ser pensadas isoladamente, dissociadas das críticas dirigidas por ele à cultura e à civilização, uma vez que, apesar da técnica constituir-se contemporaneamente quase como

¹¹ Célebre, nesse contexto, é a crítica de Lukács (2000, p. 18) endereçada a Adorno no prefácio, escrito em 1962, de *A teoria do Romance*: “uma parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’ – como escrevi por ocasião de uma crítica a Schopenhauer –, um ‘belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer deste requintado conforto”.

um processo autônomo, com “vida” própria, seu funcionamento não se dá no vazio, desconectado da estrutura social. Embora essa afirmação possa parecer trivial, ela frequentemente é olvidada quando se considera a crítica adorniana à técnica como apocalíptica, saudosista, ou passadista; um discurso que lhe atribuiria a condição de algo “demoníaco”, para a qual o único remédio seria dela livrar-se.¹²

Ao buscarmos circunscrever o lugar da crítica à técnica, como momento de crítica à cultura, no âmbito do pensamento adorniano, ocupamo-nos também, no curso desta investigação, como um segundo objetivo a complementar o primeiro, da leitura de um pensador que lhe foi contemporâneo e que também se deteve sobre a temática, ainda que o tenha feito, segundo pelo menos uma interpretação, de um ponto de vista conservador. Trata-se de José Ortega y Gasset, comentado e criticado por Adorno, ainda que de forma algo discreta e esparsa,¹³ e que figura alinhado, no registro da *Teoria Crítica*, geralmente sob a denominação genérica de crítico conservador da civilização e da cultura, a se juntar com Splenger, Huxley e Jaspers.¹⁴ O recurso a obra de Ortega, além do objetivo mais imediato, que é o de conhecer mais detalhadamente o substrato das críticas que empreende à civilização, à cultura, e, sobretudo, à técnica, tem o propósito de estabelecer, a partir dele, melhores contornos às próprias críticas *adornianas* a esses temas, destacando seus momentos de proximidade, mas, especialmente, suas diferenças e distanciamentos. Nossa

¹² Semelhante crítica pode ser encontrada em Galvano Della Volpe (1979, p. 78-81). Para o pensador italiano, Adorno e Horkheimer seriam *ideólogos tardo-românticos*, cuja crítica a *Aufklärung*, presente especialmente no livro *Dialética do Esclarecimento*, estaria assentada naquilo que o autor classifica como “paradoxo anti-iluminista e anti-racionalista”. Especificamente ao tema da técnica, Della Volpe afirma: “posto que não é a máquina, a técnica em si, o que ameaça a autonomia do indivíduo humano, senão (e aqui chegamos ao ponto mais importante e que deveria ser o mais óbvio) o uso que delas fazem os próprios homens em suas relações sociais, de classe exploradora e opressora de outra classe. A técnica, em si mesma, é ótima, enquanto instrumento indispensável para uma vida humana progressiva, pois é essencialmente um instrumento social, e sua maior ou menor incidência humana educativa depende da maior ou menor humanidade da sociedade que a emprega. E aqui se insere a única possibilidade do desenvolvimento dialético e da realização do conteúdo moral histórico do Iluminismo (esse ‘respeito’ pelo indivíduo real humano), diante do qual nossos autores têm passado por alto. Porque eles se alinham, em substância, ainda que pretendam distinguir-se, entre as fileiras dos críticos espiritualistas da ‘crise’ da ‘civilização’ (burguesa) como os Huizinga, os Ortega y Gasset e Jaspers, para nomear somente os mais importantes. Todos eles têm em comum uma certa aristocrática intolerância não somente diante da técnica, senão também (naturalmente) diante das ‘massas’ (em geral) e diante da cultura ‘bárbara’ que se agita por atrás dos *mass-media*”. Provavelmente não haveria objeção por parte do autor se acrescentássemos Spengler a sua lista de “críticos espiritualistas” identificados com Adorno e Horkheimer.

¹³ As referências diretas à obra de Ortega y Gasset pode ser encontradas, por exemplo, nos seguintes trabalhos de Adorno: *GS* 3, p. 15 [p.1100]; *DE*, p. 15; *GS* 10.1, p. 35 [p. 7429]; *P*, p. 31; *GS* 11, p. 593-594 [p. 9781]; *GS* 20.1, p. 17-18 [p. 17017]; *GS* 20.1, p. 221-227 [p.17378-17389].

¹⁴ Semelhante juízo pode ser encontrado em Horkheimer (2000, p. 165) e também no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* (*GS* 3, p. 15 [p.1100]; *DE*, p. 15).

hipótese inicial é a de que, embora haja afinidades temáticas entre ele e Adorno, elas não constituem afinidades teórico-metodológicas.

UM TRABALHO BIFRONTE: o lugar da técnica

Na primeira parte do trabalho, intitulada *O domínio da natureza na filosofia da história de Adorno: a idéia de uma história natural*, buscamos apresentar, como o próprio título sugere, os principais elementos da *concepção de domínio da natureza na filosofia da história* de Adorno. A referência fundamental do estudo, como não poderia deixar de ser, foi a clássica obra escrita com Horkheimer, a *Dialética do esclarecimento*. Seguindo o rastro do pensamento dos autores, procuramos mostrar como o conflito do homem com a natureza produz a tendência de dominação da própria natureza – que tem no senhorio sobre corpo seu fundamento primordial –, o que, por sua vez se prolonga na dominação do homem pelo homem. O fio condutor da análise, como uma espécie de roteiro metodológico, é, no entanto, um texto menos conhecido, escrito por Adorno em 1932: *A idéia de história natural – Die Idee der Naturgeschichte*. Trata-se de uma obra que se constitui como um “índice” por meio do qual foi possível acessar, ao recorrer a outros textos do *corpus* teórico de Adorno, temas mais diretamente relacionados à problemática em questão.

Há na conferência de 1932 um conceito que é fundamental para os propósitos dessa investigação, e que constitui elemento-chave do pensamento e do método dialético de Adorno. Trata-se do conceito de *segunda natureza* (*zweite Natur*), o qual Adorno toma de empréstimo do Lukács de *A teoria do romance* (LUKÁCS, 2006) e de Benjamin de *A origem do drama barroco alemão* (BENJAMIN, 1984). Tal categoria, como o próprio Adorno esclarece, representa fundamento essencial da concepção de *história natural*, no sentido da superação da antítese habitual entre história e natureza, esboçada em 1932, e cujo desenvolvimento mais conseqüente, conforme procuramos mostrar, seguindo a argumentação de Buck-Morss em *Origem da Dialética Negativa* (BUCK-MORSS, 1981), se encontra no livro escrito com Horkheimer. A categoria crítica de *segunda natureza* conforma nos escritos de Adorno, ao lado dos conceitos de “fetiche”, “reificação”, “destino”, “encantamento” e “mito”, uma *constelação* conceitual que lhe permite examinar os fenômenos culturais e sociais em sua forma “dada”, “aparente”, destituindo-os da exterioridade “natural” da qual se revestem, e desvelando, assim, a historicidade de suas produções.

Toda vez que os fenômenos sociais aparecem como “naturais”, Adorno os expõem como “segunda natureza”, ou seja, como produzidos histórica e socialmente. Isso nos autoriza a preparar o “terreno” de sustentação da interpretação – que tomamos como uma hipótese de pesquisa no contexto desse trabalho – segundo a qual a própria técnica seria uma espécie de *segunda natureza*, não como humanização, mas sim como *catástrofe* – conceito central tanto da filosofia da história de Adorno, como nos mostra Duarte (1993, p. 96-115), quanto, sobretudo, de W. Benjamin –, que engendraria um profundo processo de esquecimento do nosso passado, da nossa relação de compartilhamento com a natureza, ao mesmo tempo em que sua força proviria justamente desse esquecimento. A técnica seria, então, uma forma racional de organizar e potencializar uma relação de *severidade* e de domínio absoluto sobre o próprio corpo – temas, a propósito, recorrentes nas reflexões de Adorno sobre a educação. O refinamento trazido pelo aparato tecnológico e a instrumentalidade corporal acabariam se convertendo em mediadores da perversa equação de celebração e de desprezo, de *amor-ódio* pelo corpo, do qual nos falam Adorno e Horkheimer no aforismo *Interesse pelo corpo*.

É desse contexto que emergem os comentários sobre o tema da técnica que compõem o segundo capítulo. Neles procuramos dar contornos a essa interpretação, recorrendo às reflexões de Adorno presentes no ensaio *Educação após Auschwitz* e no livro *Minima Moralia*, tomados como fontes principais, mas também como roteiros de investigação. As críticas de Adorno à técnica aparecem em vários registros e privilegiamos, nos marcos de nossa reflexão, as relacionados ao corpo, à produção da consciência e à reificação (*Verdinglichung*), elementos que se combinam diversamente nas obras pesquisadas, mas que encontram seu desiderato na crítica ao *mundo administrado* e aos destinos da subjetividade no contemporâneo.

Antes desse segundo capítulo, no entanto, realizamos um Excurso dedicado quase que exclusivamente ao debate do tema da técnica em Walter Benjamin. A exemplo do que ocorre com a problemática do progresso na filosofia da história – um dos pontos que se buscou desenvolver ainda na primeira parte do trabalho –, também no que se refere às reflexões sobre o desenvolvimento técnico Benjamin parece ser a referência principal para Adorno. Visitamos, então, obras pontuais do filósofo berlinense nas quais a problemática aparece de forma privilegiada, buscando destacar suas relações com o tema do corpo a partir das interconexões e da trama com as categorias próprias do universo benjaminiano.

Surge, assim, a relação que se estabelece na tríade dos conceitos de *modernidade*, *experiência* e *técnica*, de um lado, e o de corpo, de outro. De modo similar a Adorno, a análise que Benjamin empreende dos processos de tecnificação dos gestos e dos sentidos produzidos pelo ritmo da produção industrial, pelo avanço da tecnologia e pela complexificação urbana das grandes metrópoles – temas recorrentes nos textos de Benjamin –, está diretamente relacionada com o impacto que tais processos têm sobre a estruturação de uma nova forma social de percepção e sensibilidade ou, com aquilo que poderíamos chamar, apoiados em Franco (2004), de uma *lógica subjetiva* da técnica.

O terceiro capítulo, que, levando-se em conta os objetivos antes expostos, se refere à segunda parte do trabalho, se dedica a pensar o tema da técnica na obra do filósofo espanhol José Ortega y Gasset. Como dito antes, o recurso a sua obra em o objetivo de ser um contraponto a do próprio Adorno, uma vez que também aquele exerceu importante esforço teórico destinado à questão da técnica e, de forma mais alargada, à cultura e à civilização.

Embora não se possa afirmar, dado, inclusive, a reduzida dimensão do *corpus* teórico sobre o assunto – se considerado os doze volumes de suas Obras Completas –, que Ortega realizou uma filosofia da técnica, não se deve, no entanto, menosprezar a relevância que a temática adquire ao longo de toda a obra do autor, como uma espécie de *eixo transversal* de seu pensamento (CUARTANGO, 2006). De acordo com Cuartango (2006), poderíamos falar, inclusive, da existência de uma *índole técnica*, de matriz pragmatista, na filosofia de Ortega, expressa, entre outros aspectos, na primazia que o autor concede à categoria de *ação* na sua idéia de homem. Por outro lado, é preciso que se considere ainda, como afirma Mitcham (1989, p. 58), que Ortega foi um dos primeiros autores, já nas décadas iniciais do século XX, a se ocupar da técnica como um problema filosófico. Além da preocupação com a origem e o significado antropológico daquela, elemento central em suas reflexões sobre o tema, Ortega também empreendeu esforços, ainda que em menor medida, para compreender a crescente importância social do desenvolvimento tecnológico no começo do século XX, e a forma como esse incremento da tecnologia condicionava a vida do homem naquele momento histórico. O tema da técnica ganha destaque assim, como veremos, na *dissecção da anatomia* daquele que constitui, na opinião do autor espanhol, o principal fenômeno do seu tempo: a emergência do *homem-massa* e a relação que este estabelece com a sociedade e com a cultura.

Nesse capítulo tratamos, depois de uma apresentação do autor e sua obra, onde se destaca o papel público desse intelectual espanhol, sua peculiar forma de intervenção e a enorme amplitude de temas aos quais se dedica, da condição do *homo faber*. Este seria o “operador” da técnica, aquele que toma a natureza não propriamente como inimiga, mas como substrato de onde se cria a vida pelo seu aperfeiçoamento, pelo movimento de qualificá-la pela técnica. Logo após encontramos uma materialização desse processo nas assertivas ortegueanas sobre a juventude e o esporte. É nele que se mostra o caráter luxuoso, oriundo do ócio que é capaz, pelo desinteresse, de ser um motor de criação do homem.

Por fim, fechando o capítulo, tecemos um conjunto de notas procurando evidenciar de que modo Ortega y Gasset e Adorno se distanciam, apesar das profundas afinidades temáticas, e cujas diferenças estão radicadas tanto no ponto de partida que cada um dos autores adota para deslindar os problemas relativos à gênese da técnica e seu percurso de desenvolvimento, quanto na forma como cada autor encara as questões mais prementes do momento histórico em que vivem: a ascensão do homem-massa (Ortega) e a recaída da humanidade na barbárie (Adorno).

CAPÍTULO I

O DOMÍNIO DA NATUREZA NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE ADORNO: A IDÉIA DE UMA *HISTÓRIA NATURAL*

1.1 Natureza, mito, esclarecimento

O conceito de *domínio da natureza*, elemento fundamental tanto na concepção de história e progresso, quanto nas idéias sobre arte, cultura e filosofia de Theodor W. Adorno, tem sua formulação mais expressiva naquela que é a obra-chave do pensamento frankfurtiano: a *Dialektik der Aufklärung* (*Dialética do esclarecimento*), livro escrito a quatro mãos com Max Horkheimer e publicado pela primeira vez nos anos 1944 e 1947. Na crítica radical ao processo de *Aufklärung* conduzido pela humanidade desde tempos imemoriais, a tese central defendida pelos autores é a de que no percurso da civilização – no qual a repressão à natureza e a produção da subjetividade são constituintes e decorrências –, a passagem do estágio do mito para o do esclarecimento é produtora da regressão a um novo estágio mitológico, cujo conteúdo será novamente a dominação e a barbárie.

Ao tratar de entender e criticar este processo, Adorno e Horkheimer não circunscrevem o problema da *Aufklärung* aos quase seiscentos anos que nos separam da Renascença italiana, mas vão buscar nos primórdios da civilização ocidental as origens da razão instrumental¹⁵ (DUARTE, 1997). Interessa saber sobre o conteúdo desse projeto, que tornado intemporal – mas não a-histórico – demarca um fio que leva da dominação da natureza primeva à barbárie organizada do tempo presente. No ensaio *Sobre o conceito de filosofia*, presente no livro *Eclipse da Razão*¹⁶, Horkheimer (2000, p. 176) destaca de

¹⁵ No mesmo sentido, o tradutor brasileiro da obra, Guido Antônio de Almeida, optou, conforme esclarece em nota preliminar no livro, por *esclarecimento* e não por *iluminismo* para o correspondente alemão *Aufklärung*, uma vez que a segunda expressão faria pensar, mais diretamente, na experiência intelectual dos séculos das luzes.

¹⁶ Embora as obras de Horkheimer e Adorno não possam ser tomadas em bloco, ou seja, sem considerar as devidas diferenciações no desenvolvimento de suas filosofias, é importante destacar que as reflexões de Horkheimer presentes, sobretudo, no livro *Eclipse da Razão*, estão intimamente relacionadas com o projeto da *Dialética do esclarecimento*, como o próprio autor afirma na introdução da obra: “as palestras [que compõem os capítulos do livro] foram projetadas para apresentar alguns aspectos de uma ampla teoria filosófica desenvolvida pelo autor [Horkheimer] nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais idéias se originam da mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só” (HORKHEIMER, 2002, p.10-1). Da mesma forma Adorno destaca essa questão na dedicatória que faz a Horkheimer nas *Minima Moralia*: “a execução [da redação final da Minima Moralia]

maneira eloqüente a origem do processo de formalização da razão – objeto de análise tanto daquele texto quanto da *Dialética do esclarecimento* –, nascido do impulso do homem para dominar a natureza:

Se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como algo inseparável da natureza da razão dentro da civilização. [...] Pode-se dizer que a loucura coletiva que hoje vagueia pelo mundo, desde os campos de concentração até às reações aparentemente inofensivas da cultura de massas, já estava presente em germe na objetivação primitiva, desde a primeira vez em que, calculadamente, o homem contemplou o mundo como presa.

Nas páginas iniciais da *Dialética do esclarecimento*, se lê que o esclarecimento buscou *desencantar o mundo*, ou seja, procurou dissolver os mitos e substituí-los pelo conhecimento racional. Essa *vontade de conhecer* tem sua origem no medo ancestral do humano diante das forças ameaçadoras e desconhecidas da natureza, consideradas, no registro de nossos antepassados, como sobrenaturais. Na medida em que o humano se tornasse *esclarecido*, conhecesse essas forças, teria possibilidade de controlá-las, mantendo-as sob seu domínio. No entanto, advertem Adorno e Horkheimer (GS 3, p. 19 [p. 1105]; DE, p. 19), “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”. Para eles, ao invés de se constituírem como pólos excludentes, mito e esclarecimento se entrelaçam, guardando, em suas íntimas estruturas, elementos um do outro. O mito, como tentativa de explicar a realidade, e de alguma forma nela intervir por meio de feitiços e magias¹⁷, já antecipava o esclarecimento, porque já possuía em si a pretensão à previsibilidade e ao cálculo: “os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar” (GS 3, p. 24 [p. 1113]; DE, p. 23).

O esclarecimento, por sua vez, na tentativa de desencantar o mundo, recai no estágio mitológico. A ligação inextricável entre eles, apontada por Horkheimer e Adorno, se dá, entre outros aspectos, pelo *caráter de repetição* do conhecimento científico, ou seja, a objetividade reclamada pela ciência moderna não é outra coisa senão a possibilidade de

ocorreu numa fase em que, por forças externas, tivemos que interromper o trabalho em comum. O livro pretende manifestar gratidão e lealdade na medida em que não reconhece a sua interrupção. Ele é testemunha de um *dialogue intériur*: aí não se encontra nenhum tema que não pertença igualmente a Horkheimer assim como àquele que encontrou tempo para a sua formulação”. (GS 4, p. 17 [p.1652-3]; MM, p. 10).

¹⁷ “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia” (GS 3, p. 24 [p. 1112-3]; DE, 23).

explicar todo acontecimento por meio da repetição: um experimento, por exemplo, que se realizado corretamente e de forma controlada – assim como nas simpatias e rituais mágicos, procedimentos característicos do universo mítico –, pode ser repetido indefinidamente e deve aparentar sempre o mesmo resultado. “O princípio da imanência”, dizem os autores, “da explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (GS 3, p. 28 [p. 1119-1120]; DE, p. 26). O esclarecimento, enquanto radicalização daquela angústia mítica – da qual, aliás, nunca soube escapar¹⁸ – diante das forças desconhecidas da natureza, compartilha com o mito o mesmo desejo: aprender da natureza como empregá-la para dominar tanto ela mesma quanto os homens. O importante é menos o conhecimento do que a sua operacionalização: “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz” (GS 3, p. 21 [p. 1107-8]; DE, p. 20).

Adorno e Horkheimer têm motivos de sobra para suspeitar de um “[...] esclarecimento que pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento” (GS 3, p. 42 [p.1141]; DE, p. 37), de uma racionalidade¹⁹ que, ao se preocupar única e exclusivamente com os meios, renuncia por completo a necessidade de pensar os fins: “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (GS 3, p. 21 [p. 1108]; DE, p. 21).²⁰

¹⁸ “Do medo”, dizem Adorno e Horkheimer (GS 3, p. 32 [p. 1125]; DE, p. 29), “o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica”.

¹⁹ Ao contrário do que eventualmente se diz, Adorno e Horkheimer não nutrem nenhum tipo de esperança fora dos limites do próprio esclarecimento, alheia aos marcos da razão e da experiência conceitual, como se pode ler logo nas primeiras páginas do prefácio da *Dialética do esclarecimento*: “A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e isso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda a parte” (GS 3, p. 13 [p.1097]; DE, p. 13).

²⁰ Nesse mesmo quadro, qual seja, o da racionalidade instrumental, Horkheimer (2000) diagnostica uma profunda mudança no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos: o solapamento de uma concepção de razão, que o autor denomina de *razão objetiva*, em face de uma outra, a *razão subjetiva*. Essa última, na medida em que está estreitamente vinculada aos interesses do sujeito quanto à autopreservação – seja a do indivíduo isolado ou a da sociedade –, “relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais.” (HORKHEIMER, 2000, p. 13). Ao contrário da razão subjetiva, cujo processo que torna possíveis as ações racionais está ligado exclusivamente à faculdade de classificação, inferência e dedução, ou seja, ao funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento, o conceito de razão objetiva – que jamais excluiu a razão subjetiva, mas

Conforme destaca Duarte (1997, p. 46), inscrito nesse mesmo quadro está a “[...] idéia de método, e intimamente a ela relacionada, está aquela, segundo a qual só possui existência digna de nota ‘aquilo que se deixa captar pela unidade’ engendrando, em última análise, uma concepção do pensamento enquanto sistema, da qual a própria idéia de ‘sistema filosófico’ é tributária.” Que se lembre, a propósito, que a própria organização do livro em questão – composto de três capítulos, dois excursos e um conjunto de notas de trabalho – e a forma fragmentária de exposição das suas idéias está diretamente relacionada com as perspectivas teórico-metodológicas de Adorno e Horkheimer, qual seja, a de que forma e conteúdo devem entre si manter uma relação dialética de tensão e mútua determinação. Ao reconhecerem o caráter heterogêneo, dissonante, contraditório e descontínuo da realidade, e a impossibilidade de aprendê-la e explicitá-la senão por meio de *fragmentos filosóficos* – subtítulo da obra –, Horkheimer e Adorno abrem mão da idéia de que a totalidade deve ser postulada como um dado, colocando-se na contra-mão dos procedimentos característicos da racionalidade instrumental e da idéia de sistema de pensamento que visam justamente denunciar.²¹ Menção semelhante lê-se também na conferência *A atualidade da filosofia*, pronunciada por Adorno em 1931:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: a de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. [...] A quien busca conocerla [a realidade], sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que una vez llegue a ser una realidad correcta e justa. (GS 1, p. 325 [p. 555]; AF, p. 73).

O ideal do esclarecimento, da razão formalizada, tornada instrumental, dizem Adorno e Horkheimer, é o *sistema*, no qual é possível deduzir todo e cada objeto. O esclarecimento, em compasso com o princípio de troca que impera na sociedade burguesa, dominada pelo equivalente, torna os heterogêneos comparáveis, dissolvendo suas

considerou-a como expressão parcial de uma racionalidade universal –, “[...] afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações.” (HORKHEIMER, 2000, p. 14). Uma importante interpretação da obra de Horkheimer pode ser consultada em Chiarello (2001).

²¹ Embora a maneira ensaísta e *anti-sistêmica* da filosofia de Adorno se coloque em franca oposição à tradição da filosofia ocidental, tal como se lê já na primeira linha do prefácio da sua *Negative Dialektik* – “a formulação Dialética Negativa é um atentado contra a tradição” (GS 6, p. 9 [p. 2825]; DN, p. 7) –, ele não abre mão da rigorosidade da forma de exposição do pensamento, que deve perseguir a própria dinâmica da causa em questão, e, por isso, também não pode desconsiderar a exigência de *sistematicidade*. Não é sem razão, portanto, que Adorno irá se referir, como um ponto fundamental de sua conduta teórica na *Dialética Negativa* (TÜRCKE, 2004), mas que encontra ressonância em toda sua obra, à distinção de D’Alembert entre “esprit de système” e “esprit systematique” (GS 6, p. 35 [p. 2864]; DN, p. 32).

qualidades e reduzindo-as a fórmulas, a números, e cujo denominador comum – tal como o dinheiro, equivalente universal das trocas mercantis, como sabemos pelo menos desde Marx – é o sujeito²², e cujo princípio mor é o da sua autoconservação (*Selbsterhaltung*):

O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apóia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. [...] A razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material de subjugação. A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para modelos conceituais do sistema (*GS* 3, p. 102-103 [p. 1248-9]; *DE*, p. 83).

No mercado, na justiça burguesa e na ciência, destacam os autores, fala-se a mesma língua: a matemática, de forma que aquilo que não se submete aos critérios de calculabilidade e utilidade torna-se suspeito, descartável, desprezível. Erigido no cânon do esclarecimento, o número acerta o passo com a linguagem que, por um lado, se vê degradada em signo pela ciência e, por outro, fragmentada entre as diferentes artes aprisionadas nos esquemas da indústria cultural. Destituída completamente de sua relação de identidade com a coisa, típica do universo pré-subjetivo, sua finalidade reduz-se à transformação da natureza em mero objeto desqualificado, porém matematizado,²³ a ser dominado e manipulado. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (*GS* 3, p. 34 [p. 1128-9]; *DE*, p. 31),

É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstruir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total. Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à

²² “Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito” (*GS* 3, p. 22-3 [p. 1110-1]; *DE*, p. 22).

²³ Em outra passagem lemos: “A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente. [...] Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento procura estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática. Desse modo, esta se vê por assim dizer solta, transformada na instância absoluta. [...] O pensar se reifica num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento põe de lado a exigência clássica de pensar o pensamento... porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis [...]. O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. [...] Ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina” (*GS* 3, p. 41-42 [p. 1140-1]; *DE*, p. 37).

cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la.

O tema da redução da linguagem à instrumento de domínio da natureza – mas também do da manipulação da mimese como uma espécie de *prima ratio* – aparece desenvolvido de maneira emblemática na análise que Adorno e Horkheimer fazem do IX Canto da *Odisséia* de Homero²⁴ presente no *Excurso I* da *Dialética do esclarecimento* (GS 3, p. 79-88 [p.1200-14]; DE, p. 65-72), o qual narra o encontro do seu protagonista, o herói Ulisses, com uma das divindades do mundo mitológico que ele precisou enfrentar, o gigante Polifemo. Para poder vencer esse ciclope antropófago, Ulisses precisou utilizar sua razão astuciosa, manipulando os significados da palavra para poder modificar o próprio objeto designado por ela. Esse estratagema se evidencia quando Polifemo pergunta o seu nome e ele diz se chamar *Oudeis* (Ninguém), ao invés do seu nome verdadeiro *Odisseus* (Ulisses) – palavras cujos sons são muito semelhantes, praticamente homófonas. Polifemo, que pertence ao mundo mitológico – ele *não é um eu*, ou seja, ele representa a antítese da racionalidade unificada (ela é, nele, *polimorfa*) –, não reconhece a relação de parentesco, de coincidência entre a palavra e a coisa. Nesse sentido, Ulisses, ao nomear-se como “Ninguém”, assemelhar-se-á ao que não existe, ao que está morto, conseguindo assim deixar confuso e ludibriar o gigante que queria devorá-lo. No entanto, Ulisses não pode permanecer atrelado a essa *não-identidade*, pois corre o risco de ficar preso ao *mundo natural*, do qual tenta justamente se afastar (PUCCI, RAMOS-DE-OLIVEIRA e ZUIN, 2000). Por isso, quando já se encontra em seu navio, a uma distância relativamente segura da ilha, ele grita para Polifemo que foi *Odisseus* (Ulisses) o responsável pela sua decadência, colocando em perigo novamente sua vida, pois quase é atingido por uma das imensas rochas que o gigante arremessava contra o seu navio. Como destacam Horkheimer e Adorno,

os dois atos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo – sua obediência ao nome e seu repúdio a ele – são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna. (GS 3, p. 79 [p.1200-1]; DE, p. 65).

O tema do domínio da natureza também está presente com maior ou menor força desde os trabalhos da juventude de Adorno até as obras de sua maturidade intelectual.

²⁴ Mais adiante explicaremos mais detalhadamente o lugar que essa obra ocupa no contexto da *Dialética do esclarecimento*.

Frequêntes, embora por vezes de forma menos explícita, as passagens nas quais a temática aparece mostram as preocupações do autor, já desde o primeiro terço do século passado, com as relações perversas entre o humano e a natureza, e com o esforço sem limites do primeiro para dominar e operacionalizar a si mesmo e o seu entorno. Tanto nos ensaios e obras escritas anteriormente ao período de redação da *Dialética do esclarecimento*, quanto naquelas da mesma época ou redigidas em momento posterior ao de sua publicação²⁵, podemos encontrar claras referências à concepção de uma “dialética do esclarecimento” no domínio da natureza, segundo a qual, como dito acima, o controle e a manipulação da natureza se prolongam na dominação do homem pelo homem, e de cada indivíduo consigo mesmo.

No que se refere aos textos da juventude de Adorno, destaca-se especialmente, dentro dos objetivos desta investigação, a conferência *Die Idee der Naturgeschichte* (GS 1, p. 345-365 [p. 588-622]; AF, p. 103-134), pronunciada em 1932 na Kant-Gesellschaft em Frankfurt, na qual Adorno toma como ponto de partida de suas reflexões a relação entre natureza e história, mais especificamente, a “superação [*Aufhebung*] da antítese habitual entre natureza e história” (GS 1, p. 345 [p. 589]; AF, p. 104)²⁶. Nela, como indica Duarte (1993, p. 58), podemos rastrear importantes pressupostos da concepção de domínio da natureza que aparece posteriormente arrazoada, com todas as suas nuances, na obra escrita com Horkheimer. Para Buck-Morss (1981, p. 132), não apenas no que se refere à noção de domínio da natureza, mas, inclusive, a *Dialética do esclarecimento* como um todo poderia ser lida como a materialização, como a efetivação da idéia de *história natural* expressa por

²⁵ Cito como exemplos alguns fragmentos referentes ao conjunto de trabalhos pós-*Dialética do esclarecimento*:

“A dialética do esclarecimento que, de fato, tem que assumir como preço do progresso todo estrago causado pela racionalidade enquanto progressivo domínio da natureza, é, de certo modo, prematuramente truncada, segundo o modelo de um estado de coisas cuja cega coesão parece destruir qualquer saída”. (GS 10.2, p. 611[p. 8407]; PS, p. 29)

“Quando, na passagem mais sublime de sua filosofia da história, [Kant] ensina que o antagonismo, o enredamento do progresso no mito, constrangimento natural do domínio da natureza, em uma palavra, no reino da não-liberdade [*Unfreiheit*], tenderia por lei intrínseca ao reino da liberdade – aqui se originará mais tarde a noção hegeliana de astúcia da razão – com isso quer dizer que as condições de possibilidade de reconciliação são o contrário desta; que a da liberdade é a não-liberdade”. (GS 10.2, p. 624 [p. 8431-2]; PS, p. 45).

“A tendência velada da sociedade para o desastre faz de tolas suas vítimas com falsas revelações e fenômenos alucinatórios. É em vão que, na tendência fragmentária destes últimos, as vítimas esperam encarar e enfrentar a fatalidade total. Após milênios de esclarecimento [*Aufklärung*], o pânico abate-se de novo sobre a humanidade cuja dominação sobre a natureza tornada dominação sobre os homens excede em horror tudo o que em qualquer época pudessem temer na natureza”. (GS 4, p. 273 [p. 2127-8]; MM, p. 209).

²⁶ Como o objetivo de manter a fluidez da escrita, pequenas citações diretas das obras de Adorno cujas traduções em espanhol foram consultadas, serão vertidas, como neste caso, para o português, mantendo-se a referência à obra da qual o fragmento foi extraído.

Adorno já naquele trabalho de 1932. Nesse sentido, podemos dizer que nela estão condensadas, como um foco, muitas das tópicas caras à filosofia adorniana, e que aparecem desenvolvidas e desdobradas ao longo de toda a sua obra. Ao tomar o texto *Die Idee der Naturgeschichte* como um fio condutor da exposição que segue, não pretendemos alimentar qualquer tipo de debate em torno da problemática “jovem-velho” Adorno, periodização que, como destaca Jay (1988, p. 54), se mostra pouco frutífera no caso deste autor.²⁷ A intenção central é buscar uma porta de entrada à filosofia de Adorno por meio de uma obra de menor envergadura, mais curta, mas que contenha, como é o caso da conferência de 1932, destilados muitos dos problemas e questões levantadas nos demais trabalhos, examinando-a como uma espécie de índice por meio do qual é possível acessar, ao recorrer a outros textos do *corpus* teórico de Adorno, os temas mais diretamente relacionados à problemática do domínio da natureza na filosofia da história, elemento-chave para os propósitos dessa investigação. A justificação metodológica para esse procedimento pode ser encontrada na própria qualidade ensaística²⁸ e na forma experimental e aberta da obra de Adorno, que, segundo Jay (1988, p. 54), torna apropriada a tentativa de concentrar-se num trabalho aparentemente “menor”, com o objetivo de captar sua argumentação mais ampla.

1.2 *Die Idee der Naturgeschichte* ou sobre a “origem” da *Dialética do esclarecimento*

A conferência *A idéia de uma história natural*, que fora publicada somente depois da morte do autor, representa a contribuição de Adorno para a conhecida “Discussão de Frankfurt”, debate sobre o historicismo que ocorria na Universidade de Frankfurt e da qual

²⁷ Jay (1988, p. 54) parece ter razão ao destacar que o pensamento de Adorno permaneceu praticamente constante ao longo de toda a sua vida. Sendo assim, a perspectiva de contrapor um “jovem-Adorno” a um “Adorno-maduro”, ao contrário do que ocorre na recepção das idéias de Marx, Hegel, Lukács e do próprio Benjamin, autores nos quais esse tipo de periodização é mais flagrante, careceria de sentido em vista dessa unidade básica presente em sua obra. Entretanto, é preciso admitir – algo que o próprio Jay reconhece –, que uma análise comparativa do *corpus* teórico do filósofo frankfurtiano revelaria mudanças de perspectiva (como é o caso, por exemplo, da maior ou menor presença de categorias benjaminianas, ou da aproximação à Horkheimer e ao marxismo), nuances e ênfases de determinados temas que de fato ocorrem em sua obra.

²⁸ Sobre o tema conferir *Ensaio como forma* (GS 11, p. 9-33 [p. 8810-51]; NL, p. 15-45), texto que representa uma espécie de manifesto teórico-metodológico no qual Adorno expressa vários postulados sobre o impulso assistemático e a relação entre filosofia e estética nos seus escritos (PUCCI, 2003, p. 385), e do qual extraímos a seguinte passagem: “O ensaio não compartilha a regra da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz Spinoza, a ordem das coisas seria a mesma que a das idéias. Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seria digno da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual ele é mais uma vez condenado no conceito. [...] A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e contingente, postula por si mesma a totalidade como um dado, e com isso a identidade de sujeito e objeto, agindo como se o todo estivesse a seu dispor”. (GS 11, p. 17-8 [p. 8823-5]; NL, p. 25-7)

já haviam participado, por exemplo, Max Scheler e Karl Mannheim (BUCK-MORSS, 1981, p. 119). Como destacado logo acima, o problema que Adorno se coloca na ocasião é o da fundamentação filosófica de um conceito de *história natural* capaz de permitir a superação da oposição tradicional entre os de história e natureza. Portanto, como ele mesmo declara, não se trata de entender tal conceito “[...] en un sentido precientífico tradicional, ni siquiera de historia de la naturaleza, al modo en que la naturaleza es el objeto de las ciencias de la naturaleza”. Ao mesmo tempo, complementa Adorno, estes dois conceitos não são entendidos “[...] como definiciones de esencia de una validez definitiva, sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura separación” (GS 1, p. 345 [p. 589]; AF, p. 104). Desse modo, conforme salienta Buck-Morss (1981, p. 121-2), Adorno toma parte na “Discussão” sobre o relativismo histórico defendendo a idéia de que uma teoria “dialética” e “materialista” necessitava considerar seriamente um relativismo radical – tal como o de Mannheim²⁹, por exemplo –, que abria mão de postulados ontológicos eternos e de todo primeiro princípio filosófico em favor de um método “imane”nt”, colocando no *presente* o elemento central da mediação de toda afirmação sobre a verdade e o significado da história. “Para Adorno”, afirma Buck-Morss (1981, p. 115), “el presente no obtenía su significado de la historia, era la historia la que recibía su significado del presente”. Nesse sentido, destaca a autora, enquanto os historicistas relativizavam o presente ao situá-lo dentro de um desenvolvimento histórico geral, Adorno procedia de maneira inversa: era o presente que relativizava o passado. “La historia cobraba sentido sólo en tanto se manifestaba como ‘historia interior’ dentro de los fenómenos presentes” (BUCK-MORSS, 1981, p. 117). Tendo em vista essa postura diante do relativismo histórico, é que Adorno se dedica, na primeira parte da conferência em questão, a uma crítica “[...] da situação ontológica no presente” (GS 1, p. 346 [p. 590]; AF, p. 105), mais especificamente ao intento da ontologia

²⁹ Esse movimento em direção à posição de Mannheim não se dá, como é de se esperar no caso de Adorno, isenta de críticas. Embora Adorno reconheça a necessidade de se considerar o presente, enquanto momento socialmente objetivo, na determinação do conhecimento, ele reconhece, no entanto, como destaca Jay (1988, p. 66), que a verdade não pode ser reduzida simplesmente a um reflexo da totalidade social do momento, à maneira da sociologia do conhecimento de Mannheim. Para Adorno, como afirma Buck-Morss (1981, p. 116), o relativismo histórico, que ao invés de subtrair o significado dos fenômenos na verdade os determina, representa um problema somente quando a determinação da verdade tem como horizonte – como no caso de Mannheim – a construção de uma “verdade transhistórica e eterna”, objetivo que é rechaçado por Adorno. Muitas das ponderações que Adorno faz à Mannheim podem ser encontradas no ensaio *A consciência da sociologia do conhecimento* (*Das Bewußtsein der Wissenssoziologie*), presente na coletânea *Prismas* (GS 10.1, p. 31-46 [p. 7422-47]; P, p. 27-42).

heideggeriana de resolver o problema entre a posição histórica e a ontológica afirmando a própria historicidade como a essência ontológica da existência.

Conforme afirma Buck-Morss (1981, p. 112-122), o próprio título da conferência pronunciada na *Kant-Gesellschaft* assinala o caráter dialético da abordagem de Adorno, expondo o seu entendimento em relação aos dois conceitos e, sobretudo, indicando a forma como ele os emprega em seus escritos (inclusive nos da maturidade intelectual): como *conceitos cognitivos, ferramentas críticas* para a compreensão e desmistificação da realidade. Ao mesmo tempo, cada conceito representa a chave para a desmistificação e entendimento do outro:

La naturaleza daba la clave para exponer la no identidad entre el concepto de historia (como idea regulativa) y la realidad histórica, del mismo modo que la historia proporcionaba la clave para desmitificar la naturaleza. Adorno sostenía que la historia real pasada no era idéntica al concepto de historia (como progreso racional) a causa de la *naturaleza* material a la que violentaba. Del mismo modo, los fenómenos “naturales” del presente no eran idénticos al concepto de naturaleza (como realidad esencial o verdad), porque [...] habían sido históricamente producidos. (BUCK-MORSS, 1981, p. 112-3; grifos da autora).

Ao insistir na imbricação entre história e natureza, mais especificamente na inter-relação dialética, na não-identidade e, no entanto, na mútua determinação desses dois conceitos, Adorno se recusa a conceder-lhes – em oposição, como dito, à ontologia heideggeriana, mas também, por outro lado, à certa tradição hegeliano-marxista, representada especialmente por Lukács³⁰ – o estatuto de princípio ontológico (BUCK-MORSS, 1981, p. 113; JAY, 1988, p. 98). Para Adorno, a partir do momento em que determinada teoria estabelece a história ou a natureza como premissa ontológica, perde-se, com isso, como aponta Buck-Morss (1981, p. 122-3), os *significados multidimensionais* de cada conceito. O resultado, em ambos os casos, afirma a autora, é a justificação ideológica do existente, seja porque as condições sociais são entendidas como “naturais”, perdendo-se de vista seu devir histórico; seja porque o processo histórico, a partir da idéia de que há um *telos* a ser alcançado, é considerado como essencial, desprezando-se como simples contingência o sofrimento dos indivíduos particulares e da materialidade que compõem a história; seja ainda porque a própria materialidade é ontologizada como essência em si

³⁰ Embora a relação Adorno-Lukács não seja objeto deste trabalho, algumas páginas à frente retomaremos elementos desse debate, especialmente no que se refere às categorias de história e natureza. Sobre as afinidades e distanciamentos na obra desses dois autores, consultar, entre outros, os trabalhos de Zizek (2003, p. 159-175), Maar (1992, p. 171-200) e Konder (2003, p. 121-130).

mesma. Conforme sustenta Adorno, só é possível levar adiante a idéia de uma *história natural* sob uma perspectiva crítica, na medida em que se insiste na tensa relação entre estes dois conceitos:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza*. (GS 1, p. 354-5 [p. 604]; AF, p. 117; grifos do autor).

Essa crítica ao estabelecimento de um primado lógico e temporal entre os conceitos de natureza e história está presente de forma mais ou menos explícita no desenvolvimento posterior da obra de Adorno. Embora não seja possível no espaço deste trabalho abordar essa questão com maior profundidade, importa destacar que os contornos de tal crítica tornam-se mais salientes e definidos no livro *Dialética negativa* (*Negative Dialektik*), onde Adorno radicaliza suas apreciações em relação, por um lado, à Filosofia da História de Hegel,³¹ especialmente à idéia de uma história universal que confirmaria a marcha triunfal e soberana do Espírito Absoluto e, por outro, à ontologia fundamental de Heidegger, ao seu anseio de tomar o Ser como ponto de partida, como princípio originário e absoluto. No primeiro caso, como mais bem veremos adiante, trata-se do rechaço do conceito hegeliano de história como desdobramento racional da verdade e como realização progressiva da liberdade. Para Adorno, a identidade entre o real e o racional presente no sistema hegeliano não é possível não por questões de insuficiência teórica, mas em função dos limites da realidade e da própria razão: “ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón” (GS 1, p. 325 [p. 555]; AF, p. 73). Tal rechaço está ancorado na crítica de Adorno às concepções de história como movimento ascendente em direção a uma unidade sintética, a um “resgate” ou reconciliação de uma totalidade “perdida”. Em uma palavra: na crítica às interpretações da história como progresso. Para Adorno, assim como também para Horkheimer e, sobretudo, para Benjamin, seus colegas intelectuais mais próximos, a glorificação da história como categoria suprema tem como consequência, em termos filosóficos, a racionalização e a justificação do sofrimento e da violência que seu curso

³¹ É preciso reconhecer que a presença de Hegel, não apenas na *Dialética Negativa*, mas no pensamento de Adorno como um todo, não se dá apenas pela confrontação e crítica direta, como no caso daquelas que são dirigidas a sua Filosofia da História, expostas parcialmente no contexto dessa investigação. Com Hegel, o filósofo frankfurtiano travou um intenso diálogo que transparece, de modo bastante visível, em vários de seus principais conceitos.

impõe aos indivíduos, em sua particularidade, e à natureza. Se há progresso na história, enquanto elemento articulador e unificador do caráter disperso e caótico dos eventos históricos, o que de alguma forma valida o conceito de “história universal” – que está na base tanto da filosofia hegeliana e das ciências matemáticas de Kant, quanto do desenvolvimento positivista da ciência histórica (GS 6, p. 313 [p. 3343]; DN, p. 317) –, este só pode ser pensado, em face da *vida atormentada* e da monstruosidade do existente, num único sentido: como aumento crescente do domínio e da violência contra a natureza humana e inumana. Num tom muito próximo daquele das teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin, Adorno afirma que

La historia universal tiene que ser construida y negada. A la vista de las catástrofes pasadas e futuras, sería un cinismo afirmar que en la historia se manifiesta un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Pero no por ese tiene que ser negada la unidad que suelta los factores discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia: el estadio de la dominación sobre la naturaleza, el paso al dominio sobre los hombres y al fin sobre la naturaleza interna. No hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario; pero sí, de la honda a la superbomba. (GS 6, p. 314 [p. 3344-5]; DN, p. 318)

No que diz respeito ao segundo caso, a crítica à Heidegger, Adorno nutre uma profunda desconfiança em relação ao seu intento em *Sein und Zeit*, escrito em 1929, de estabelecer a historicidade como essência ontológica da existência, resolvendo, aparentemente, a disputa entre uma posição histórica e outra ontológica. Para o filósofo frankfurtiano, a tentativa de Heidegger de colocar-se fora da divergência entre história e natureza revela-se, já na sua origem, um equívoco, uma vez que somente por meio de um conceito de historicidade que se abstrai do sofrimento dos indivíduos particulares e da materialidade que compõem a história, ou seja, por meio de um *conceito ahistórico de história*, é possível ontologizar a antítese história-natureza (GS 6, p. 352 [p. 3407-8]; DN, p. 358-9). Sob o mesmo ponto de vista, a filosofia de Heidegger conteria, segundo Adorno, um elemento regressivo³² ao pressupor o Ser como elemento imediato³³, “como o *primun*

³² “La única forma de escapar a la historia”, diz Adorno, “es hacia el pasado. El objetivo de esa restauración, el más antiguo, no es la verdad, sino la absolutización de la apariencia, la sorda inhibición dentro de una naturaleza, cuya impenetrabilidad no hace más que parodiar algo sobrenatural” (GS 6, p. 113 [p. 2996]; DN, p. 110).

³³ Para Adorno, a tentativa heideggeriana de isolar o Ser (ou a natureza, que nesse caso constituem sinônimos para Adorno) como algo absolutamente primeiro revela-se fracassada devido ao fato de que não é possível estabelecer um primado lógico ou temporal entre o mediador e o mediado, uma vez que a mediação pressupõe já a existência do imediato, o que vale também para o caminho inverso (DUARTE, 1993, p. 62). Exemplar, nesse sentido, é também a seguinte passagem extraída do aforismo *História e Metafísica* (o título aqui não é menos importante), presente na *Dialética Negativa*: “Igualmente falaz es ya la pregunta por la naturaleza como fundamento absoluto e simples inmediatez frente a sus mediaciones. Desde el momento en

absoluto no processo do mundo” (DUARTE, 1993, p. 63). De acordo com Adorno, “Heidegger decreta una restauración del terror sagrado que preparaba la comunión ya mucho antes de las religiones de la naturaleza; bajo el nombre alemán Sein [ser] es conjurado el maná” (GS 6, p. 112 [p. 2995-6]; DN, p. 109-10).

Não é apenas a relação entre os conceitos de natureza e história que é compreendida como dialética em *Die Idee der Naturgeschichte*, mas também a própria constituição “interna” de cada uma dessas categorias, uma vez que, ao conterem em seu interior dois níveis antagônicos de significados, tanto natureza quanto história são conceitos dialéticos em si mesmos. Como aponta Buck-Morss (1981, p. 122), cada qual possui um *duplo carácter*, um aspecto ou significado “positivo” e outro “negativo”. No caso do conceito de natureza – embora Adorno advirta não ser possível determinar precisamente seu significado por meio de definições prévias, mas somente por mediação da análise –, tem-se, por um lado, como pólo “positivo”, a sua dimensão materialista, concreta, substrato sobre o qual se desenrola a história da humanidade; aquilo “[...] que sustenta [*tragen*] a história humana [...], o que nela há de substancial” (GS 1, p. 345-6 [p. 589]; AF, p. 104)³⁴. Por outro, o significado “negativo” do conceito de natureza, tal como Adorno o define no texto em questão, diz respeito ao mundo natural ainda não transformado pelo trabalho, ainda não incorporado pela história, não conhecido, em uma palavra, não humanizado, e que representa uma ameaça, um fora de controle, ao homem. Dito de outra forma, trata-se da natureza como mito, o que “[...] está aí desde sempre” (GS 1, p. 345-6 [p. 589]; AF, p. 104) e cujo *destino* será eternamente igual, sem que jamais se possa dele escapar. Como mencionado mais acima, a eterna remissão de todo ser e acontecer à *origem* mágica e ancestral, a qual já contém em si, inclusive, a explicação de tudo aquilo que virá – enquanto repetição infinita de si próprio –, constitui a característica fundamental do discurso mitológico, e que é equiparado ao conceito de natureza – ou, pelo menos, uma dimensão dele – na obra escrita com Horkheimer:

que la forma jerárquica del juicio analítico – cuyas premisas deciden de todo contenido ulterior – es la elegida por una tal pregunta para presentar lo que persigue, es inevitable que repita la ofuscación de la que trata de liberarse.” (GS 6, p. 352 [p. 3407-8]; DN, p. 358-9).

³⁴ Esse pólo “positivo” do conceito de natureza também está presente no conceito adorniano de *não-idêntico*, enquanto “algo” irredutível que, apesar da força do princípio de identidade da razão formalizada, subsiste na conceituação da realidade concreta, dos entes particulares; como “[...] lembrança do não-conceitual enquanto pressuposição de todos os conceitos, ou enquanto solo alimentício e alvo de qualquer pensamento” (TÜRCKE, 2004, p. 53). Nas palavras de Adorno (GS 6, p. 23 [p. 2843-4]; DN, p. 16): “La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con o fin de dominar la naturaleza. [...] La reflexión filosófica se asegura de lo que nos es conceptual en el concepto”.

As representações míticas também podem se reduzir integralmente a relações naturais. Assim como a constelação de Gêmeos remete, como todos os outros símbolos da dualidade, ao ciclo inescapável da natureza; assim como este mesmo ciclo tem, no símbolo do ovo, do qual provêm os demais, seu símbolo remoto; assim também a balança nas mãos de Zeus, que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza. [...] Os mitos, assim como os ritos mágicos, têm em vista a natureza que se repete. Ela é o âmago do simbólico: um ser ou um processo representado pelo eterno porque deve voltar sempre a ocorrer na efetuação do símbolo. Inexorabilidade, renovação infinita, permanência do significado não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro conteúdo. (GS 3, p. 33 [p. 1127-8]; DE, p. 30-1).

Aliás, não seria exagero dizer que essa forma dialética de compreender a natureza, como conceito que contém em seu interior dois níveis de significados opostos, é levada ao paroxismo pelos autores da *Dialética do esclarecimento*, especialmente na abordagem do tema do domínio sobre o ambiente natural por parte do humano – mas também, como veremos, em relação ao domínio de si, daquilo que há de natureza em nós (VAZ, 2004b). Quando a natureza se contrapõe ao homem como uma força mítica, os autores não hesitam em advogar o controle e o conhecimento sobre ela por parte da razão e da *Aufklärung*; porém, por outro lado, quando o controle da natureza adquire a forma de dominação violenta e desmedida, Adorno e Horkheimer mostram que na verdade essa mesma razão, convertida em instrumento, torna-se mítica:

Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação. (GS 3, p. 49 [p. 1153]; DE, p. 43).

Modelar no que diz respeito à ambigüidade do conceito de natureza é também a particular interpretação que Adorno e Horkheimer fazem da já anteriormente mencionada obra de Homero, a *Odisséia*, a qual é tomada, no contexto do livro, como um documento filosófico, um texto-chave na medida em que representa “um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental” (GS 3, p. 16 [p.1101-2]; DE, p. 15-6).³⁵ Nela, o herói Ulisses é mostrado em seu percurso de retorno à Ítaca, sua terra natal, como o *protótipo do indivíduo burguês* (GS 3, p. 61 [p. 1177]; DE, p. 53), na medida em que as forças míticas e os perigos que precisou enfrentar para retornar à sua

³⁵ Sobre o lugar da *Odisséia* de Homero no contexto da *Dialética do esclarecimento*, consultar, entre outros, Gagnebin (2006, p. 13-28).

pátria representariam, simbolicamente, as forças naturais que o humano precisou vencer e dominar para constituir-se como sujeito esclarecido. Ulisses vence as divindades que encontra em sua viagem, as quais constituem uma ameaça física e mortal para ele – tal como as forças reais da natureza em relação ao ser humano –, não por ser fisicamente mais forte, mas porque é mais esperto e astuto. Ele só sobrevive à viagem justamente porque se sabe *fraco*, exercendo o cálculo, o senhorio e a previsibilidade sobre si, sobre seu próprio corpo, sua *natureza interna* – também fonte de perigos e ameaças para o eu em constituição –, como testemunha o conhecido episódio do canto das Sereias. Na medida em que seu navio se aproxima das ilhas rochosas habitadas por esses seres meio peixe, meio mulher, cujo canto mágico é capaz de enfeitiçar os sentidos humanos, levando aquele que o ouve a se atirar no mar atrás dos seus encantos, Ulisses ordena que seus remadores o amarruem ao mastro do navio, de tal modo que possa ouvir o canto sedutor sem que se jogue ao mar e pereça. Por outro lado, exige que seus comandados, que devem continuar remando, tapem os ouvidos com cera para que não ouçam nem o canto daquelas fadas, nem os suplícios de seu senhor ordenando que o soltem.

Para poder ludibriar as divindades e afirmar-se como sujeito, Ulisses precisou, antes de tudo, dominar seu próprio corpo, tornando-o objeto de sua astúcia, de sua razão. O episódio das Sereias nos ensina que o tributo pago para que o sujeito, Ulisses, se constitua e se mantenha enquanto tal é a renúncia à gratificação pulsional, um preço muito alto que culmina, paradoxalmente, como mostram Horkheimer e Adorno nas análises que fazem sobre a indústria cultural e sobre o anti-semitismo nazista, na fragilidade do ego frente aos processos de regressão que o levam a dilacerar-se e a enrijece-se contra tudo aquilo que lembra a dolorosa separação com a natureza.

Por outro lado, também seus comandados são seres alienados da natureza, na medida em que estão submetidos ao comando de seu senhor e nem ao menos podem ouvir o apelo sedutor do canto das Sereias, pois estão³⁶ “surdos”. É justamente a essa divisão

³⁶ É bom lembrar, como bem faz Gagnebin (2003a, p. 54-5), que se os remadores não escutam o apelo sedutor das Sereias, não é porque nasceram surdos, mas por terem seus ouvidos tapados por Ulisses, o proprietário do navio. Pode-se supor, dessa forma, que eles possam vir a ouvir a beleza do canto daquelas semideusas ao tirarem a cera imposta pelo seu chefe. Essa mudança perigosa para a ordem dominante deve, no entanto, como advertem Adorno e Horkheimer, ser evitada: “quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável [...]. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado” (GS 3, p. 51 [1157]; DE, p. 45). Essa função, de evitar a qualquer custo que os trabalhadores deixem de “ser surdos” e “ousem ouvir”, cabe, no mundo contemporâneo, como destacam Adorno e Horkheimer, à *indústria cultural*, enquanto poderoso sistema não apenas de mercantilização dos artefatos culturais, mas, sobretudo, de controle

social do trabalho, pré-figurada na narrativa homérica, que Horkheimer e Adorno vão se referir no aforismo *Interesse pelo corpo*, a qual é um testemunho da história perturbada da civilização com o corpo, e da qual trataremos nos próximos capítulos. Conforme destaca Vaz (1999a, p. 96-7), ao se referir à relação de Ulisses com os remadores, é preciso não apenas dominar o próprio corpo, mas também os dos outros. Nesse mesmo quadro, Horkheimer e Adorno destacam que as medidas tomadas por Ulisses e acatadas por seus comandados quando seu navio se aproxima das Sereias, pressagiam a violência constituinte da cultura, cuja origem, assim como sua força, provém, como uma espécie de “pecado original” (GS 10.1, p. 20 [p. 7403]; P, p. 16), da separação radical entre *trabalho intelectual* e *trabalho corporal* já presente no livro de Homero. Nas palavras dos autores:

Os laços com que [Ulisses] irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto de contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopéia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza. (GS 3, p. 51-2 [1157]; DE, p. 45).

Como indicam Horkheimer e Adorno, esse processo no qual o homem aprendeu progressivamente a dominar a natureza em seu benefício próprio é indolor, porque a forja do sujeito esclarecido significa uma separação original com aquela, de onde é arrancado para ser posto no fluxo do tempo e no curso da história: “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (GS 3, p. 25 [p. 1115]; DE, p. 24). Ao alhear-se da natureza para poder dominá-la e operacionalizá-la, o humano acaba se tornando também *objeto*, na medida em que é parte (da) natureza. Aquilo que temos de natureza, nosso corpo, também é visto como algo ameaçador e desconhecido, e que, portanto, precisa ser dominado. O domínio sobre o que há de natural passa a ser condição para o domínio do ser humano sobre a natureza que nos cerca. Dito de outra forma, a relação com o corpo representa um momento fundamental da cisão entre sujeito e objeto, que se afigura neste caso, entre uma dimensão *não corporal* (espírito, razão, mente), que exerce senhorio sobre o corpo, o próprio e o de outros, visto como

e dominação política. Nas palavras dos autores: “a regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas” (GS 3, p. 53-4 [p. 1161]; DE, p. 47).

objeto a ser conhecido e dominado (VAZ, 1999a). No entanto, a relação de dominação do sujeito sobre o objeto mostra-se, em última instância, e especialmente em relação ao domínio de si, como sendo o contrário, ou seja, o domínio do objeto, da natureza. Essa fictícia superioridade do sujeito ocorre porque no mesmo instante em que se apresenta à natureza como potência dominadora, converte-se, ele próprio, em *coisa*, parte da matéria que crê dominar (DUARTE, 1993, p. 170). Esse processo de “naturalização” da subjetividade, fruto da própria atividade dominadora do humano em nome da sua autoconservação física, é expresso da seguinte maneira por Adorno na *Dialética Negativa*:

El predominio de la subjetividad prosigue, espiritualizándola, la lucha darwinista por la existencia. La opresión de la naturaleza para fines humanos no es sino una relación natural; de ahí la superioridad de la razón que domina la naturaleza y de su principio, la apariencia. De ésta participa metafísico-gnosológicamente el sujeto, que se proclama señor en Bacon y termina declarándose creador idealista de todas las cosas. En ejercicio de su poder se convierte en una parte de lo que cree dominar; sucumbe como el señor en Hegel. El mismo manifiesta hasta qué punto es esclavo del objeto cuando lo consume. Lo que hace el sujeto está dominado por lo que se figura dominar. Con la sublimación desesperada de sí mismo reacciona a la experiencia de su impotencia, que impide la autorreflexión; la conciencia absoluta carece de conciencia. (GS 6, p. 181 [p. 3110-11]; DN, p. 182).

É exatamente nesse quadro, no da perpetuação da violência da natureza e do seu ciclo inescapável, que os autores da *Dialética do esclarecimento* afirmarão, no supramencionado aforismo *Interesse pelo corpo*, que o auto-rebaixamento do homem a *corpus*, a objeto, é a forma pela qual a natureza interna ao ser humano – “considerada” pela consciência como seu *outro*, uma vez *esquecida pelo sujeito* – se vinga do fato do homem tê-la rebaixado a objeto de dominação, à matéria bruta: “é só a cultura”, dizem Adorno e Horkheimer, “que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, ‘*corpus*’” (GS 3, p. 266 [p.1526]; DE, p. 217). Essa discussão reaparecerá, com mais força, no próximo capítulo.

Na interpretação de Adorno e Horkheimer da narrativa homérica, a passagem de Ulisses e seus comandados pela ilha das Sereias representa, como supracitado, uma espécie de condensação de todo o percurso de desenvolvimento da *Aufklärung*: “as medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento” (GS 3, p. 52 [p. 1157-8]; DE, p. 45). Isso porque, conforme

aponta Gagnebin (2003a, p. 51-55), a análise desse episódio permite apreender alguns dos processos nucleares que levam Horkheimer e Adorno à interpretar o esclarecimento como um grande *sistema de dominação*: dominação não apenas da razão sobre o mito, ou seja, do medo ancestral do homem frágil diante da natureza e da morte pela explicação racional, mas, também, domínio da natureza externa pelo conhecimento científico e pela técnica e, do mesmo modo, domínio da natureza interna pela repressão e pela educação. Finalmente, ao considerarmos a condição subjugada dos remadores diante de seu Senhor, Ulisses – o proprietário –, o domínio político-econômico: dominação do homem sobre o homem, de uns poucos sobre uma maioria.

O mundo inextrincável e sem saída da natureza mítica, contra o qual Ulisses tenta se colocar, representa um perigo efetivo e mortal para o herói homérico. Todavia, para que Ulisses possa sobreviver e se constituir no oposto rígido da natureza, das divindades que enfrenta, é preciso que se exponha mais bravamente à morte, como testemunha, inclusive, seu encontro com as Sereias³⁷. Para que possa dominar impiedosamente aquela, é preciso, primeiro, que se perca e se abandone à natureza:

As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a como um aprendiz incorrigível e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade, assim como um ator experimenta incansavelmente os seus papéis. “Mas onde há o perigo, cresce também o que salva”: o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida. (GS 3, p. 64-5 [p. 1182]; DE, p. 56).

Por outro lado, entretanto, podemos encontrar também nessa interpretação que Adorno e Horkheimer fazem do périplo de Ulisses um momento “positivo” do conceito de natureza, no sentido expresso anteriormente. Embora os autores da *Dialética do esclarecimento* não “definam” de forma inequívoca essa dimensão, é possível entrevê-la na qualidade de instância que se contrapõe, como momento de alteridade, enquanto “outro” a

³⁷ “Ulisses não tenta”, dizem Adorno e Horkheimer, “tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das Sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua proteção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. [...] Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranhou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas” (GS 3, p. 77-78 [p. 1197-8]; DE, p. 64).

ser dominado; como instância que deve ser *suprassumida* (*aufheben*) – superada e conservada ao mesmo tempo – no percurso de constituição da subjetividade. Contudo, mesmo nesse caso a natureza não deixa de representar perigo, prazeroso e ameaçador ao mesmo tempo, qual seja: o de retorno a um mítico passado pré-subjetivo, da dissolução do sujeito em uma mera *naturalidade primária*. Perigo, aliás, que está à espreita a todo o instante, e que não deixa esquecer que a constituição do *ego* (inclusive em sua forma danificada, enquanto *eu* petrificado e identificado somente consigo mesmo) resulta, como lembra Habermas (1990)³⁸, do solapamento daquele vínculo simpático – mas, ao mesmo tempo, homicida – com a natureza: “o medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e a da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização” (*GS* 3, p. 50-1 [p. 1155-6]; *DE*, p. 44-5).

Particularmente importante nesse contexto de apreensão da polifonia que tenta ser captada no conceito de natureza na *Dialética do esclarecimento*, especialmente do seu aspecto “positivo” que acabamos de mencionar, é a interpretação que Adorno e Horkheimer fazem da passagem em que Ulisses e seus remadores encontram os *lotófagos*, os comedores de lótus. Aqueles que provam do seu alimento, o lótus, sucumbem tal como os que ouvem o canto das Sereias ou aqueles que, se tocados pela vara mágica da semideusa Circe, transformam-se em porcos amestrados. No entanto, ao contrário do que acontece no caso do embate com estas e outras entidades mitológicas da narrativa homérica, aqueles que comem o lótus não se encontram sob uma ameaça mortífera: “[...] nenhum mal é feito a suas vítimas”, destacam Adorno e Horkheimer. “A única ameaça é o esquecimento e a destruição da vontade” (*GS* 3, p. 81 [p. 1203]; *DE*, p. 67). O lótus, espécie de narcótico, condena aqueles que provam da sua doçura, como os marinheiros de Ulisses, a um “[...] estado primitivo sem trabalho e sem luta na ‘fértil campina’” (*GS* 3, p. 81 [p. 1203]; *DE*, p. 67), sem vontade alguma de partir desse lugar. Condena, conseqüentemente, à regressão a uma fase anterior a todo e qualquer tipo de produção (trabalho), a um estado supostamente idílico de reconciliação com a natureza e, portanto,

³⁸ Neste belo texto, escrito logo após a morte de Adorno, Habermas (1990) esboça um elogio à interpretação da análise que Adorno e Horkheimer fazem desse processo de constituição da subjetividade, que tem no domínio da *natureza interna* do ser humano seu fundamento primeiro. Por outro lado, essa não será a tônica das duras críticas que dirige aos autores da *Dialética do esclarecimento*, especialmente em *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 2002, p. 153-186), que marcam a ruptura “definitiva” do autor com seus antigos mestres. Para uma crítica ao posicionamento de Habermas, consulte-se Duarte (1997). Outros comentários importantes sobre a relação entre as obras de Habermas e Adorno podem ser encontrados nos trabalhos de Rouanet (1989).

de suposta felicidade e ausência de qualquer carência, de qualquer sofrimento. No entanto, advertem Adorno e Horkheimer, “esse idílio é na verdade a mera aparência da felicidade, um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade” (GS 3, p. 81 [p. 1203]; DE, p. 67).

Antes de seguirmos com a exposição desta passagem sobre os comedores de lótus, talvez fosse interessante retornar à conferência *Die Idee der Naturgeschichte* a fim identificar como Adorno estabelece o duplo caráter do conceito de história, que, segundo nossa interpretação, tem íntima relação com a análise que os autores de *Dialética do esclarecimento* fazem do mencionado episódio d'A *Odisséia*. Para Adorno, tal como podemos ler logo nas primeiras páginas da referida conferência, o aspecto “positivo” do conceito de história reside justamente na capacidade, na potência humana de transformação, de transcendência das imposições do ciclo mítico da natureza:

[...] “historia” designa una forma de conducta del ser humano, esa forma de conducta transmitida de unos a otros que se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad. (GS 1, p. 346 [p. 590]; AF, 104-5).

Ora, esta promessa de transformação contida na práxis humana não é outra senão aquela feita pela própria *Aufklärung*: a de desencantamento do mundo, de dissolução dos mitos, da destruição do animismo e de sua substituição pelo conhecimento racional, tal como lemos na *Dialética do esclarecimento*. Somente a razão seria capaz de guiar com nitidez e segurança a ação humana em direção ao “qualitativamente novo” a que se refere Adorno no trecho citado acima. Tal promessa também é reafirmada por Ulisses ao renunciar à gratificação imediata de suas pulsões, ao não ceder à tentação – ao contrário dos seus remadores, “menores” e “mais fracos” do ponto de vista da racionalidade – de comer a planta dos *lotófagos* e de permanecer preso a um mundo idílico sem carências, sem preocupações, angústia ou trabalho, mas, simultaneamente, sem desejos, sem subjetividade e *memória*. Somente renegando esse estado de aparente felicidade e de ausência de consciência em relação ao sofrimento, e em nome da promessa de um “verdadeiro” estado de realização humana, é que Ulisses pôde vencer mais esse desafio e avançar em direção à constituição de sua subjetividade e da própria razão. Foi somente assim também que ele conseguiu despertar seus marinheiros que haviam comido o lótus e transportá-los à força, “debulhados em lágrimas, para as naus”; foi somente assim que ele e

sua tripulação puderam, mesmo com o “coração amargurado” (GS 3, p. 82-3 [p.1205-6]; DE, p. 67), prosseguir com a viagem. É o que podemos ler com clareza na seqüência da análise que Adorno e Horkheimer fazem desse episódio, anteriormente interrompida:

Mas a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento. É essa a justificação do herói sofrendor, que não sofre permanecer entre os lotófagos. *Ele defende contra a própria causa deles, a realização da utopia, através do trabalho histórico*, pois o simples fato de se demorar na imagem da beatitude é suficiente para roubar-lhes o vigor. Mas ao perceber essa justificação, a racionalidade, Ulisses, entra forçosamente no contexto da injustiça. Enquanto imediata, sua própria ação resulta em favor da dominação. Essa felicidade “nos limites do mundo” é tão inadmissível para a razão auto-conservadora quanto a felicidade mais perigosa de fases posteriores. (GS 3, p. 81-82 [p. 1204]; DE, p. 67; grifos meus).

Os ecos que se fazem ouvir nessa interpretação são certamente freudianos, mas também, e quicá sobretudo, nietzschianos. Não há como não relacionar o conteúdo da análise que Adorno e Horkheimer fazem do supramencionado episódio da aventura de Ulisses com as assertivas de Nietzsche sobre o tema da memória e da consciência, presentes, especialmente, no livro *Genealogia da Moral*. De acordo com a argumentação de Nietzsche, a tarefa de tornar o bicho-homem um animal capaz de fazer *promessas* traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante, e portanto confiável. A constituição da *consciência* no homem, a sua *memória*, não foi uma tarefa fácil, diz Nietzsche, pois para gravar algo indelével na inteligência do homem que, segundo o autor, seria voltada para o *instante*, para o *esquecimento*, foi necessário muito sofrimento: “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*” (NIETZSCHE, 1998, p. 50). Segundo Nietzsche, só foi possível registrar algo na memória do homem “gravando-se a fogo”, ou seja, somente aquilo que não cessa de *causar dor* é que fica na memória. Este é o axioma da mais antiga – e, infelizmente, mais duradoura – psicologia da terra:

jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu mais profundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem origem naquele instinto que dividiu na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (NIETZSCHE, 1998, p. 51).

Em nome da autoconservação do sujeito e de uma razão totalitária que não permite um fora dela mesma, um momento que lhe seja exterior e que pudesse, portanto, opor-se-lhe como outro; em nome das promessas de emancipação contidas no projeto da *Aufklärung* que, na medida em que recaiu na lógica arbitrária e cega do mito, não apenas não as teria cumprido, como também se convertera num totalitário sistema de dominação, Ulisses evitou o impulso inebriante de reconciliar-se com a natureza e nela dissolver-se, tornando-se, como mais esse artifício, *esclarecido*. Mas também ele regrediu à mitologia, uma vez que acabará introvertendo o sacrifício presente naquele mundo, do qual tenta, justamente, afastar-se. Em outras palavras, Ulisses alcança a condição de sujeito esclarecido quando se torna, de si mesmo, *vítima sacrificial* (GS 3, p. 71-7 [p.1189-96]; DE, p. 60-3; VAZ, 1999a, p. 97).

Enquanto a racionalidade mítica exigia o sacrifício de uma vítima – em favor das entidades mitológicas, dos deuses, para aplacar-lhes a ira –, a razão instrumental exigirá, pela renúncia à satisfação imediata e ilimitada das pulsões, e em nome da autoconservação do sujeito, o sacrifício do próprio sujeito, que, assim como Ulisses, se torna vítima de si mesmo. Para os autores da *Dialética do esclarecimento*, o momento de logro presente em todo o ato sacrificial – uma vez que todas as ações sacrificais humanas, executadas segundo um plano, acabam logrando o deus ao qual são dirigidas, pois o subordinam ao primado dos fins humanos –, permanece também na introversão do sacrifício pelo sujeito esclarecido. “A história da civilização”, afirmam Adorno e Horkheimer, “é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende” (GS 3, p. 73 [p. 1191-2]; DE, p. 61).

Este é um tema que remete a tradição frankfurtiana às obras de Freud e Nietzsche. Em *O Mal-estar da civilização*, Freud (2000) expõe aquilo que seria uma condição inevitável do processo civilizador, qual seja, a renúncia pulsional e, com ela, o decorrente mal-estar que facilmente deriva em trauma e violência. Por outro lado, na mencionada *Genealogia da moral*, Nietzsche (1998) já elaborara suas teses sobre a crueldade decorrente das formas de subjetivação a que se vê obrigado o “homem contemporâneo”, asceta, endurecido, que volta à naturalidade uma vez esquecida de si e da qual fazia parte.³⁹

³⁹ Sobre as afinidades e distanciamentos de Freud e Nietzsche na análise do problema do surgimento da cultura, da moralidade e do sentimento de culpa a partir da relação entre as noções de memória,

Entretanto, como destacam Adorno e Horkheimer, embora mito e esclarecimento guardem em suas estruturas elementos um do outro, há uma diferença entre eles no que diz respeito à forma de manipulação e de controle sobre a natureza, e que se coloca também, com toda força, como diferença entre o sacrifício praticado no mundo mitológico e aquele realizado em nome razão subjetiva. O meio característico de intervenção do mito sobre a natureza é o ritual mágico que, assim como a ciência moderna – forma de intervenção *par excellence* do esclarecimento –, também visa fins (o aplacamento da ira de uma divindade, a garantia de uma boa colheita, o afastamento dos maus espíritos etc.). Mas ele o faz, o persegue, como afirmam Adorno e Horkheimer, por intermédio da mimese, que, ao contrário da técnica e do método científico, ainda aguarda alguma relação de proximidade em relação ao seu objeto, nesse caso, a natureza: “os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares” (GS 3, p. 25 [p. 1115]; DE, p. 24). Na magia, conforme destacam os autores, a relação entre o símbolo e seu objeto é de *substitutividade, representabilidade específica (spezifische Vertretbarkeit)*, ou seja, o feitiço torna algo que pertença à pessoa-alvo um equivalente a ela. Mas esse procedimento vale apenas para aquele fenômeno, pessoa ou divindade específica que se quer influenciar. Na ciência, por sua vez, essa representabilidade deixa de existir, e o que há é uma *fungibilidade universal (universale Fungibilität)*, isto é, a representação de uma porção de matéria seria a mesma em qualquer lugar, e não mais estabelecida por uma relação momentânea, como antes na magia (GS 3, p. 25-7 [p. 1115-8]; DE, p. 24-5; DUARTE, 2002, p. 30). Embora esse mecanismo de *fungibilidade universal* encontre sua expressão mais definida no procedimento científico, sua importância é modelar para a compreensão dos ardis reificadores do *mundo administrado*. Significa, em outras palavras, que a subjetividade uma vez (e a duras penas) alcançada, transforma-se em seu malogro: a forja do sujeito significa também a sua autodiluição.

1.3 Sobre sujeito-objeto: “origem” do conceito de *reificação* em Adorno

Se, como mencionado anteriormente, o doloroso processo no qual o ser humano afastou-se da natureza, endurecendo-se contra ela e logrando-a para poder dominá-la, é o tributo que se paga para que seja possível a constituição da racionalidade e, portanto, da civilização e da própria história, por outro lado traz consigo o mal-estar de que uma dívida foi excessivamente paga, e de que aquilo que há *de natureza no humano* foi, de alguma

esquecimento e repetição, elementos comuns no universo categorial de ambos os autores, consultar o trabalho de Giacóia Jr. (2001a).

forma, traído (VAZ, 1999a, p. 97). Isso porque, explicam os autores da *Dialética do esclarecimento*, o sacrifício celebrado em nome do sujeito e da civilização pela renúncia representa sempre uma perda maior do que os ganhos dele advindos:

O eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo. A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca de que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta a ser imediatamente um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza (GS 3, p. 71-72 [p. 1189-90]; DE, p. 60).

Entretanto, é importante destacar que apesar de doloroso, esse processo de separação do humano em relação à natureza representa para Adorno, antes de tudo, um momento fundamental e progressista no percurso de formação do sujeito e na tentativa de romper com o ciclo inescapável e cego do mundo mitológico. Se, por um lado, Adorno se coloca como crítico severo da separação absoluta entre sujeito e objeto, especialmente quando essa cisão oculta o domínio velado – mas implacável – do primeiro sobre o segundo, e que encontra, do ponto de vista filosófico, expressão magníloqua no idealismo e no positivismo, por outro, é igualmente verdade que o filósofo frankfurtiano sempre foi hostil a toda e qualquer espécie de nostalgia teórica em relação a uma fase pré-histórica supostamente harmônica. Ainda que o Romantismo tenha-lhe sido uma influência marcante – perceptível, com bastante força, por exemplo, em suas anotações sobre a degradação da *vida privada* na *Minima Moralia*, nas quais se podem ler suas profundas críticas ao perecimento de um sujeito que ainda sobrevivia no início da cultura burguesa – o fato é que para Adorno, conforme aponta Jay (1988, p. 60), todo empreendimento filosófico que lamenta as origens perdidas da unidade entre a humanidade e o mundo (natureza) – mas também que identifica a utopia com a futura realização dessa unidade – revela-se não apenas equivocado, mas, além disso, potencialmente regressivo, uma vez que “[...] a obliteração da distinção entre sujeito e objeto significaria, efetivamente, a perda da capacidade de reflexão” (JAY, 1988, p. 60). Tanto a interpretação da passagem do herói Ulisses e seus comandados pela ilha dos comedores de lótus, tal como vimos anteriormente, quanto o fragmento a seguir, retirado do ensaio *Sobre sujeito e objeto* (1969), atestam o quanto Adorno permaneceu cético em relação à toda teoria que visasse a restauração de uma unidade pré-reflexiva, de um estado mitológico pré-subjetivo:

[...] a imagem de um estado originário, temporal ou extra-temporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântico; por longo tempo, projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira. A identificação, antes que o sujeito se formasse, foi o estremecimento do cego nexos natural, o mito; as grandes religiões tiveram seu conteúdo de verdade no protesto contra ele. Além do mais, indiferenciação não é unidade; esta exige, já segundo a dialética platônica, diversidade, cuja unidade ela constitui. O novo horror, o da separação, transfigura, diante daqueles que o vivem, o antigo, o caos, e ambos são o sempre-idêntico [*Immergleiche*]. (GS 10.2, p. 742-3 [p. 8630-1]; PS, p. 183).

A relação sujeito e objeto, segundo nos ensina Adorno (GS 10.2, p. 742 [p. 8630-1]; PS, p. 182-3), é simultaneamente real e fictícia: real porque denuncia uma cisão ancestral, fundadora da razão, mas também fonte de muito sofrimento; fictícia porque se trata de uma arbitrariedade histórica do sujeito em relação ao objeto, *seu outro também em si mesmo*, uma vez que só artificialmente – e com violência – ele pode separar-se e esquecer-se de sua própria natureza – difusa, arcaica, misturada, indefinida, mitológica, perigosa. O percurso da razão ocidental se constitui, justamente, na perspectiva de constituição do sujeito autônomo, diferenciado, *indivíduo*, e, portanto, na denegação/superação/esquecimento de toda forma de mimese, de mistura, de indiferenciação (vide infra – capítulo 2). Essa separação, é bom que se reforce, não pode ser esquecida, uma vez que isso significaria recalcar o sofrimento que lhe dá origem e que dela se origina; sua possível superação, por outro lado, não depende da vontade do observador, mas da transformação das condições históricas que a produziram: “se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação [*Versöhnung*]”, afirma cautelosamente Adorno,

não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado [*Unterschiedenen*]. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual [a consciência da identidade do espírito] é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-los à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, na qual o diferente é compartilhado (GS 10.2, p. 743 [p. 8631-2]; PS, p. 184).

A reconciliação (*Versöhnung*) entre sujeito e objeto, entre humano e natureza, está muito longe de ser postulada como um objetivo ou uma meta visando a reunificação de um sujeito com sua objetificação perdida (JAY, 1988, p. 63). Isso não seria possível e, talvez,

nem desejável para Adorno, que vê como funesta e ideológica a projeção, como algo que já estivesse realizado, daquilo que na realidade se encontra irreconciliado, pois, como afirma na *Dialética Negativa*, “mientras el mundo se lo que es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la imagen de la muerte.” (GS 6, p. 374 [p. 3449]; DN, p. 381; ALVES Jr., 2001, p. 118). Seguindo os passos de Benjamin, Adorno parece apenas permitir-se “especular” sobre esse possível “estado de paz” enfatizando o poder redentor da memória (*Gedächtnis*), “a lembrança referencial de um objeto sempre pré-vivo ao sujeito que relembra.” (JAY, 1988, p. 64). No entanto, mesmo nesse caso não se trata de um “re-lembrar” de algo desmembrado, recuperando uma suposta plenitude pretérita. A idéia da *memória* do objeto no sujeito, para Adorno, significa, enquanto ruptura com lógica da filosofia da identidade, a recondução da *diferença* (o *não-identico*) ao seu lugar adequado, o que significa afirmar, nos termos de uma *dialética negativa*, a *prioridade do objeto* – *Vorrang des Objekts* (GS 6, p. 184-197 [p. 3116-3138]; DN, p. 185-197). No entanto, isso não significa o estabelecimento de uma “nova” hierarquia entre forças objetivas e subjetivas, na forma de uma inversão de polaridade: elevar o objeto ao trono ocupado pelo sujeito significa convertê-lo em ídolo, diz Adorno na *Dialética Negativa* (GS 6, p. 182 [p. 3112-3]; DN, 183).⁴⁰ O que deve ser buscado é, pelo contrário, a eliminação dessa hierarquia, ou, como dito antes, um “estado de diferenciação sem dominação, na qual o diferente é compartilhado” (GS 10.2, p. 743 [p. 8632]; PS, p. 184).

No que se refere especificamente à relação do humano com a natureza, emerge do quadro descrito acima o conceito de *rememoração* (*Eingedenken*), no sentido específico atribuído pelo filósofo frankfurtiano, de recuperação do momento de não-identidade no sujeito, ou seja, de sua dimensão de natureza. Adorno sabe, evidentemente, conforme postula a psicanálise, que a memória da natureza, enquanto elemento reprimido pelo percurso de constituição da civilização e do próprio sujeito, pode aflorar de modo negativo, com força destrutiva e repressiva, como dito antes. Isso é o que teria ocorrido, por exemplo, no nazismo, que, ao promover uma falsa reconciliação entre espírito e natureza, entre indivíduo e sociedade, funcionalizou a “revolta da natureza” – parafraseando

⁴⁰ Como assevera categoricamente Adorno em *Sobre sujeito e objeto*, a prioridade advogada ao objeto não se dá, em contrapartida, em detrimento do sujeito: “se ele [o sujeito] fosse liquidado em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia sujeito. Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, regressivamente, se identifica ao que lhe é diverso” (GS 10.2, p. 743 [p. 8631]; PS, p. 183-4).

Horkheimer (2000, p. 97) –, colocando-a novamente, por meio da suspensão do interdito do mecanismo pulsional, à serviço da repressão. É o que ocorre também no âmbito da indústria cultural, que ao prometer indefinidamente, por meio de suas mercadorias, algo que não pode ser cumprido, promove não a sublimação, mas a repressão da pulsão. É em reação a este estado de coisas que se contrapõe a noção adorniana de *rememoração da natureza no sujeito* (*Eingedenken der Natur im Subjekt*). Conforme destaca Alves Jr. (2001, p. 125), se o anti-semitismo e a indústria cultural realizam, de forma maldosa e perversa, uma reconciliação entre humano e natureza, caberia, no espírito da dialética negativa adorniana, valorizar a idéia de que é somente na separação refletida entre ambos os pólos – onde identidade e não-identidade possam encontrar um lugar não-hierárquico –, que se dá a possibilidade de reconciliação. “O espírito que recorda seu momento de naturalidade poderia, com efeito, desembaraçar-se do destino, imposto pelo esclarecimento, que o obriga a voltar-se contra ela como violência.” (ALVES, Jr., 2001, p. 125). Por meio do conceito – cuja origem está naquilo que não é conceitual –, e não contra ele, é que pode a natureza ser alcançada, não em sentido literal, mas como momento *esclarecedor* da razão:

O esclarecimento é mais que o esclarecimento: natureza que se torna perceptível de sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si mesma como antigamente [...]. Graças a essa rememoração [*Eingedenken*] da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda a cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral. (GS 3, p. 58 [1167]; DE, p. 50 – tradução ligeiramente modificada).

É importante destacar que parte das críticas que Adorno dirige às filosofias que pressupõem modelos de reconciliação “perfeita” com a natureza, já se encontra presente na conferência *Die Idee der Naturgeschichte* de 1932, mais precisamente na leitura que faz do livro *A teoria do romance* (*Theorie des Romans*) do jovem-Lukács. Embora as idéias do Lukács pré-marxista tenham influenciado decisivamente a concepção de história de Adorno⁴¹, de forma que o conceito de *segunda natureza* (*zweite Natur*), tal como é utilizado pelo filósofo húngaro naquela obra – enquanto redução de um processo fluido

⁴¹ De acordo com Buck-Morss (1981, p. 103), dois aspectos presentes em *A teoria do romance* deixaram impressão duradoura em Adorno. O primeiro refere-se à relação entre forma e história: a forma literária, tal como compreendia Lukács, não era apenas um princípio ordenador subjetivo, atemporal e abstrato, mas sim um conteúdo em si mesmo, um reflexo direto das condições históricas objetivas. E o segundo diz respeito ao tema da desintegração cultural, que ameaçava com a extinção não apenas às formas artísticas do passado, mas também caracterizava a crise atual da cultura, influenciando os problemas técnicos da criação artística atual. Sobre o tema consultar Buck-Morss (1981, especialmente p. 103 e ss.).

(mundo imediato) em coisa morta e destituída de sentido (mundo alienado)⁴² –, constitui uma das bases histórico-filosóficas da idéia de *história natural* arrazoadas na conferência em questão, o fato é que Adorno não compartilha do mesmo tom “saudosista” das reflexões históricas do livro de Lukács.

Conforme destaca Buck-Morss (1981, p. 103), em *A teoria do romance* Lukács desenvolve pela primeira vez o conceito de *reificação* (*Verdinglichung*) enquanto expressão do processo histórico de decadência que destituía de significado a vida interna, tanto no que diz respeito às formas estéticas quanto às idéias que essas promulgavam. As desintegradoras formas reificadas que, subtraídas de conteúdo vivente pela história, se confrontavam com o homem como *mundo da convenção* (LUKÁCS, 2000, p. 62), algo que, embora construído pela mão humana, se lhes apresentam como estranhas, como uma “segunda natureza”, caracterizavam a modernidade estética nas análises de Lukács. O autor nutria uma visão nostálgica e melancólica da totalidade harmoniosa (entre homem e natureza, pensamento e desejo, idéia e realidade) da Grécia homérica, enquanto experiência irrevogavelmente perdida. O romance moderno era interpretado, nesse quadro, como uma tentativa de restaurar um sentido de totalidade por meio da forma estética, e Lukács perguntava-se, no contexto do livro, se na época de desintegração cultural avançada em que vivia ainda era possível algum tipo de arte (BUCK-MORSS, 1981, p. 105).⁴³

A aproximação ao marxismo produz uma modificação significativa nas análises de Lukács que, a partir da publicação de *História e consciência de classe* em 1923 (LUKÁCS, 2001), passa a interpretar a alienação do homem em um mundo reificado como um problema especificamente da sociedade burguesa. Nesse sentido, ao substituir o mundo da convenção pelo mundo da mercadoria, Lukács traduz em linguagem filosófica o fato econômico do *fetichismo da mercadoria* de Marx (1985a) – tomada como “estrutura” central determinante da sociedade capitalista em todas as suas manifestações –, aplicando a

⁴² Conferir Lukács (2000, especialmente p. 62-63). O conceito de *segunda natureza* será objeto de análise nas próximas páginas.

⁴³ Aqui já se coloca uma profunda diferença entre Lukács e Adorno no que diz respeito à apreciação da arte moderna, mas que infelizmente não temos condições de aprofundar neste trabalho. Importa destacar que, enquanto o primeiro tem uma avaliação negativa da arte moderna, a atitude do segundo em relação à decadência da cultura é marcada pela ausência de nostalgia, rejeitando “[...] todas as conclamações à restauração de um pretenso realismo ou classicismo ‘saudável’, seja de tendência burguesa, seja proletária” (JAY, 1988, p. 96). Tal postura poderia ser resumida, conforme assevera Buck-Morss (1981, p. 105), na assertiva nietzchiana: *was fällt, das sollt Ihr stossen* – “se algo está caindo, empurre-a”. Sobre o papel da arte moderna na estética adorniana consultar, entre outros, Freitas (2003) e Duarte (1993).

categoria da reificação às antinomias da cultura e do pensamento burguês. Uma vez reduzido o fenômeno da alienação a um momento, a uma etapa dentro do processo histórico total, que se dirigiria, em última instância, para a reconciliação dos antagonismos, a crítica do presente se transformava para Lukács, conforme salienta Buck-Morss (1981, p. 107), em esperança messiânica na direção do futuro: “la revolución proletaria restablecería la totalidad perdida, aquella cuya desaparición había sido el origen de la desesperanza cultural previa de Lukács”. Nesse quadro, Lukács interpretava o materialismo histórico a partir de dois níveis. Enquanto o primeiro, que seguindo a argumentação de Buck-Morss (1981, p. 72) poderíamos definir como “negativo”, considerava-o como um método para analisar criticamente a relação dialética entre consciência burguesa e as contradições sociais objetivas, o segundo, de caráter “positivo”, avançava desde a crítica social do pensamento burguês até a afirmação de uma consciência de classe revolucionária do proletariado. O elemento mediador dessa dupla perspectiva de interpretação era assegurado por um conceito de totalidade⁴⁴ histórica que, muito próximo de uma metafísica hegeliana da história, enquanto desdobramento racional da verdade, revelava a classe proletária como sujeito-objeto da história e, dessa maneira, como a única classe capaz de uma consciência “verdadeira”.

Evidentemente, Adorno não compartilhava com Lukács essa interpretação do materialismo histórico enquanto “método cognitivo que conduzia a um programa de ação” política (BUCK-MORSS, 1981, p. 73). Em parte, o conteúdo da crítica de Adorno ao filósofo húngaro já pode ser encontrada, como dito acima, na conferência de 1932, embora o primeiro se refira, na ocasião, a uma obra do período pré-marxista do segundo.⁴⁵ O que o

⁴⁴ A própria categoria de totalidade – celebrada por Lukács e por outros marxistas como alvo normativo (JAY, 1988, p. 61-2) – representa uma outra grande divergência entre ambos os autores. No ensaio *Progreso*, Adorno se refere a esse conceito da seguinte forma: “Se ela [a humanidade] se tornasse uma totalidade que não contivesse em si mesma mais nenhum princípio limitador, seria, simultaneamente, uma totalidade livre da coação que submete todos os seus membros a tal princípio e já não mais seria nenhuma totalidade: nenhuma unidade forçada. [...] Ao conceito de totalidade pertence, como nos sistemas políticos totalitários, o antagonismo persistente; assim, são definidas as malvadas festas míticas das fábulas por aqueles que não foram convidados. Somente onde desaparecesse esse princípio limitador de totalidade ou, ainda, o mero mandamento de identificar-se com ela, haveria humanidade e não seu simulacro” (PS, p. 41). Outra passagem emblemática nesse sentido se encontra na conferência inaugural de 1931, *A atualidade da filosofia*, na qual Adorno afirma que o próprio conceito de totalidade está irreversivelmente perdido na paisagem histórica: “[...] la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida” (GS 1, p. 325 [p. 556]; AF, p. 74).

⁴⁵ Para uma interpretação das obras do período de juventude de Lukács, consultar, entre outros, o trabalho de Vaisman (2005), Machado (2004) e Löwy (1998).

frankfurtiano critica em *A teoria do romance* é justamente o fato do seu autor conceber somente em termos metafísicos a transcendência do mundo da convenção, do mundo alienado, “[...] sob a categoria da ressurreição [*Wiedererweckung*] teológica, sob o horizonte escatológico” (GS 1, p. 357 [p. 608]; AF, p. 121). A suspeita de Adorno que recai sobre todas as filosofias positivas da história, especialmente aquelas que, como a lukacsiana, atribuem à história – em oposição à natureza – o local privilegiado de realização da liberdade, está assentada no rechaço da crença da história como progresso, como uma “realidade superior” na qual uma lei intrínseca – ou um agente histórico, como o proletariado no caso de Lukács – garantiria a identidade entre razão e realidade. Para Adorno, na verdade, a conversão da história em princípio ontológico fundamental não é propriamente oposta à natureza (enquanto fundamento absoluto e simples imediatez), mas idêntica a ela naquilo que possui de mais violento: o inescapável ciclo mítico, o qual vimos Adorno se referir algumas páginas atrás quando esboçamos sua compreensão do conceito de natureza no texto *Die Idee der Naturgeschichte*. Semelhante interpretação pode ser depreendida também da crítica que Adorno dirige à metafísica hegeliana no aforismo *História Natural da Dialética Negativa*, a qual, segundo o autor, andaria de mãos dadas com o feitiço mítico:

Su [de Hegel] Espíritu universal es la ideología de la historia natural. Si ésta se llama, según él, Espíritu universal, es por su violencia. Una vez que la dominación se proyecta al mismo ser convertido en Espíritu, pasa a hacerse absoluta. En cambio la historia se convierte en ahistórica, al ser reducida a explicación de algo que ella viene siendo desde siempre. En la historia, Hegel toma partido por lo que hay en ella de inmutable [*Immergleichheit*], por la identidad del proceso, cuya totalidad sería sana e buena. De ahí que no sea preciso hablar metafóricamente, para acusarle de hacer mitología de la historia. Sus palabras Espíritu e reconciliación no hacen sino recubrir el mito asfixiante [...]. (GS 6, p. 350 [p. 3404]); DN, p. 356).

O maior perigo de tais filosofias da história, na medida em que se convertem em teodicéias, reside, segundo Adorno, na justificação do sofrimento da existência humana individual, mas também da natureza como um todo, em nome de uma “lei” mais elevada, tal como podemos ler na seguinte passagem, extraída do aforismo *Para uma crítica da filosofia da história*, presente nas *Notas e esboços da Dialética do esclarecimento*:

Na filosofia da história repete-se o que aconteceu no cristianismo: o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da história e triunfando no final. Ele é divinizado como espírito do mundo ou, pelo menos, como uma lei imanente. [...] Visto que a história enquanto correlato de uma teoria

unitária, como algo de construível, não é o bem, mas justamente o horror, o pensamento, na verdade, é um elemento negativo. A esperança de uma melhoria das condições, na medida em que não é uma mera ilusão, funda-se menos na asseveração de que elas seriam as condições garantidas, estáveis e definitivas, do que precisamente na falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral (GS 3, p. 255-6 [p. 1509-10]; DE, p. 209).

As divergências entre Adorno e Lukács parecem encontrar ressonância também no conceito de *Verdinglichung* (reificação/coisificação), central, como acabamos de ver, no arcabouço teórico lukacsiano, mas também no de Adorno e de outros intelectuais vinculados à *Teoria Crítica*, dentre eles, especialmente Horkheimer e Marcuse. Conforme destaca Jay (1988, p. 53-74), embora Adorno utilize essa categoria em diversas passagens de sua obra num sentido muito próximo daquele empregado por Lukács⁴⁶, enquanto objetivação alienada da subjetividade, transformação de um processo vivo em coisa morta, e considere correta a percepção de que a solução para os enigmas e problemas das manifestações da sociedade burguesa, incluindo a filosofia idealista, deveria buscar-se na estrutura da *mercadoria*, como aponta o autor de *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2001) – aceitando, portanto, o “primeiro nível” da leitura de Lukács a respeito do materialismo histórico, ou seja, enquanto conhecimento crítico da realidade –, o fato é que o conceito de *Verdinglichung* parece alcançar em Adorno um fundo mais amplo, abarcando não apenas a relação de domínio, por meio da luta de classes, entre os homens, mas também a relação do humano com a natureza, tanto *interna* quanto *externa*. Nesse sentido, quando Adorno utiliza tal categoria, ela diz respeito à supressão da heterogeneidade do objeto em nome da identidade do conceito (JAY, 1988, p. 63), cuja origem remonta, em termos epistemológicos, à separação imemorial do humano – sujeito

⁴⁶ Como exemplo, podemos citar a seguinte passagem do texto *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, na qual Adorno procura demarcar a diferença fundamental do conceito de sociedade empregado pela *Teoria Crítica* daquele da sociologia positivista: “Eis aqui a diferença mais profunda entre uma teoria crítica da sociedade e o que na linguagem corrente é denominado sociologia: uma teoria crítica, apesar de toda experiência de coisificação [*Verdinglichung*], e mesmo justamente ao exteriorizar essa experiência, se orienta pela idéia da sociedade como sujeito, enquanto a sociologia aceita a coisificação [*Verdinglichung*], repetindo-a em seus métodos, perdendo assim a perspectiva em que a sociedade e sua lei unicamente se revelam” (GS 8, p. 317 [p. 5278]; OsP, p. 131). Outro exemplo bastante eloquente nesse sentido, e particularmente importante nos marcos dessa investigação, surge no ensaio *Educação após Auschwitz*, especialmente na advertência que Adorno faz em relação às pessoas que se enquadram cegamente nos diversos tipos de coletivos, convertendo a si próprios em algo como um material, e que corresponderia, segundo o autor, a disposição de tratar os outros como sendo uma massa amorfa. Para as pessoas que se comportam dessa maneira – entre elas, os tipos característicos do mundo de Auschwitz como os “Eichmanns”, “Himmlers” e “Mengeles” –, Adorno utiliza a expressão *manipulativen Charakter*, caráter manipulador (GS 10.2, p. 683 [p. 8531]; EE, 129), o qual, se fosse obrigado a resumir-lo a uma fórmula, Adorno o denominaria *verdinglichtes Bewußtsein*, consciência coisificada (GS 10.2, p. 684 [p. 8533]; EE, p. 130). Para ele, as pessoas desse tipo tornam-se, por assim dizer, iguais a coisas. Em seguida, na medida em que conseguem, reduzem também os outros à condição de coisa.

em formação – em relação à natureza, ao mundo material: “uma vez radicalmente separado do objeto”, assevera Adorno em *Sobre Sujeito e objeto*, “o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto” (GS 10.2, p. 742 [p. 8630]; PS, p. 183). Em outra passagem, extraída do ensaio *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, Adorno expõe essa interpretação de maneira ainda mais eloqüente ao afirmar que

No distanciamento do sujeito em relação ao objeto, que realiza a história do espírito, o sujeito se esquivava da superioridade real da objetividade. Sua dominação era de um mais fraco sobre um mais forte. De outro modo, talvez a auto-afirmação da espécie humana não teria sido possível como, certamente, também o processo da objetivação científica. Mas, quando mais o sujeito se apropriava das determinações do objeto, tanto mais ele se convertia, inconscientemente, em objeto. *Eis a pré-história da coisificação da consciência* [Verdinglichung des Bewußtseins]. (GS 8, p. 302 [p. 5255]; OsP, p. 122; grifo meu).

Nesse quadro, qual seja, o do espectro mais amplo do conceito de reificação do qual se vale Adorno, é que se inscreve também, como indica Jay (1988, p. 62-3), a discordância parcial do autor frankfurtiano em relação à Marx no que diz respeito à explicação da fonte última do *processo de troca*. Adorno concorda com a análise clássica expressa por Marx (1985a) no primeiro capítulo de *O Capital* sobre o valor de troca das mercadorias na sociedade capitalista, segundo a qual, por meio de um duplo processo de abstração, tanto em termos da utilidade das mercadorias para consumidores específicos (valor de uso) quanto do trabalho dos seus produtores específicos para sua produção (trabalho concreto), ocorre a supressão das diferenças qualitativas entre as diversas mercadorias, permitindo, assim, que elas sejam trocadas de acordo com algum meio abstrato de equivalência (o dinheiro). Apesar disso, ele não enfatiza o papel determinante do trabalho abstrato e alienado na criação de um mundo de mercadorias, onde as origens humanas foram esquecidas (MARX, 1985a; JAY, 1988, p. 62). Adorno persevera uma procedência ainda mais remota para esse processo, localizando o problema – a exemplo do “pecado original” da cultura (GS 10.1, p. 20 [p. 7403]; P, p. 16), o qual nos referimos anteriormente – na ancestral separação entre *trabalho intelectual* e *manual*, que, no Ocidente, ocorreu preponderantemente em favor do primeiro, visto tradicionalmente, em associação com as coisas “espirituais”, como o “sumo bem”. Essa separação, que está na base também da distinção entre natureza e história⁴⁷ (GS 6, p. 351-2 [p. 3406-7]; DN, p. 358), o autor

⁴⁷ Em outra passagem, Adorno denuncia a prepotência do espírito em ver-se como *outro* em relação à natureza e completamente afastado, em sua suposta pureza, da esfera da produção, tal como anteriormente

relaciona diretamente com o mencionado apartamento entre sujeito e objeto e a dominação do primeiro sobre o segundo⁴⁸ – cuja expressão mais acabada, em termos filosóficos, se encontra na filosofia da identidade⁴⁹ –, tal como podemos ler na seguinte passagem da *Dialética Negativa*:

Desde que el trabajo espiritual se separó del corporal bajo el signo del dominio del espíritu, de la justificación del privilegio, el espíritu separado tuvo que vindicar con la exageración de la mala conciencia precisamente esa pretensión de dominio y su forma de derivarla, haciendo de sí lo primero y originario. Consecuencia: el olvido esforzado del origen de ese *titulum iuris* so pena de derrumbarse. El espíritu presiente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone. No puede aceptar su secreto sin perecer. (GS 6, p. 179 [p. 3107]; DN, p. 179).

Se, por um lado, Adorno se mostra extremamente hostil em relação ao privilégio que o trabalho intelectual adquiriu em nossa cultura, por outro, coloca-se como crítico severo da hipóstase de toda e qualquer forma de trabalho, inclusive o corporal. Para Adorno, a atribuição da primazia à *produção* por parte de uma determinada corrente interpretativa do marxismo consiste, em última análise, na repetição da dominação do objeto por parte do sujeito. Crítica semelhante, embora endereçada ao fetichismo do conceito de cultura, pode-se ler também em *Crítica cultural e sociedade* (GS 10.1, p. 17 [p. 7399]; P, p. 14), onde Adorno procura mostrar que, de forma análoga ao que ocorre na defesa maquinal da hegemonia do princípio produtivo no socialismo vulgar, toda crítica cultural que simplesmente nega a separação entre trabalho corporal e intelectual, fingindo uma união harmoniosa, regride a algo anterior ao seu próprio conceito – e das promessas

examinada, afirmando que “a realidade produz a ilusão de desenvolver-se para cima e, no fundo, permanece sendo o que era. O espírito que quer algo novo, enquanto ele mesmo não é mais que uma engrenagem, dá com a cabeça na parede em cada tentativa desesperadamente reiterada, tal como um inseto que se chocasse contra o vidro ao voar para a luz. *O espírito não é o outro, tal como ele se entroniza a si mesmo, transcendente em sua pureza, mas também é parte da história natural.*” (GS 10.2, p. 633 [p. 8447]; PS, p. 56; grifos meus).

⁴⁸ Mencionando a relação de dominação política e econômica prefigurada na narrativa homérica por Ulisses e seus comandados, Adorno e Horkheimer irão se referir da seguinte forma à relação entre a cisão trabalho manual-intelectual e a dominação do sujeito sobre o objeto: “A distância do sujeito em relação ao objeto, que é pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.” (GS 3, p. 29-30 [p. 1122]; DE, p. 27-28)

⁴⁹ “Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime. Adecuación fue siempre a la vez sumisión bajo objetivos de dominación, y en este sentido su propia contradicción. Tras el esfuerzo indecible que tuvo que contar a la especie humana la implantación del primado de la identidad, incluso contra sí misma, ahora se alegra y disfruta de su victoria convirtiéndola en determinación de la cosa vencida: lo que le ocurrió a ésta tiene que presentarlo como su esencia. La ideología debe su inmunidad contra la ilustración [Aufklärung] a la complicidad con el pensamiento identificante, es decir, con el pensamiento *tout court*. El es quien pone de manifiesto su componente ideológica, no cumpliendo jamás su juramento de que el yo del no-yo es a fin de cuentas el yo. *Cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más degradado a objeto se encontra.*” (GS 6, p. 151 [3062-3]; DN, p. 151; grifos meus).

de superação (*aufheben*) dessa cisão. Nesse contexto, afirma Adorno, “a abolição dessa irracionalidade [mutiladora da humanidade], que coincidiria com a abolição da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, aparece à cegueira da crítica cultural como caos: para quem glorifica a ordem e a estrutura de qualquer espécie, esta separação petrificada torna-se um arquétipo do eterno” (*GS* 10.1, p. 17 [p. 7399]; *P*, p. 14).

Importa ressaltar aqui que Adorno sustenta, até certo ponto, sua crítica ao marxismo vulgar e ao primado da produção nos escritos do próprio Marx⁵⁰. Numa interpretação bastante seletiva, mas não propriamente equivocada, que aparece tanto no ensaio sobre o *Progresso* (*GS* 10.2, p. 637-8 [p. 8455]; *PS*, p. 61) quanto na segunda parte da *Dialética Negativa* (*GS* 6, p. 179 [p. 3107-8]; *DN*, p. 179-80), Adorno menciona a passagem em que Marx, na sua crítica ao programa lassalista de Gotha, rejeita a absolutização do trabalho – em detrimento da natureza – como única fonte de riqueza social:

En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx opuso a los lassalleanos que el trabajo no es la única fuente de riqueza social como solía repetir maquinalmente un socialismo vulgar. [...] Lo que su crítica a Lassalle expresa filosóficamente es por lo menos a ilicitud de hipostasiar el trabajo en forma alguna, sea la del esfuerzo manual, sea la de la producción espiritual. *Una tal hipóstasis no haría más que proseguir la ilusión de la hegemonía del principio productivo.* (*GS* 6, p. 179 [p. 3107-8]; *DN*, p. 179-180; grifos meus).

Esse posicionamento de Adorno em relação à Marx – que é, simultaneamente, contra e a favor dele – leva o filósofo frankfurtiano a se aproximar de Nietzsche na busca por uma explicação, num sentido filosófico e não tanto sociológico, que considere a origem mais remota para o processo de troca. A troca capitalista, onde supostamente toda e qualquer mercadoria seria intercambiada pelo seu *equivalente* – igual por igual –, é tão-somente, segundo afirma polemicamente Adorno (*GS* 10.2, p. 636 [p. 8452]; *PS* p. 59), a racionalização da *invarialibilidade mítica* (*mythischen Immergleichheit*), o sempre-idêntico (*Immergleichen*) característico do feitiço mitológico: “desde sempre”, assevera Adorno no ensaio *Progresso*, “e não só depois que começou a apropriação capitalista da mais-valia na troca da mercadoria força de trabalho por seu custo de produção, o contratante socialmente mais poderoso recebe mais que o outro” (*GS* 10.2, p. 636 [p. 8453]; *PS* p. 59-60). Ou ainda: “[...] es que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para

⁵⁰ Sobre o tema conferir também a passagem da *Dialética Negativa* (*GS* 6, p. 347-51 [p. 3406]; *DN*, 352-357) na qual Adorno procura demonstrar, reportando-se aos trabalhos do jovem-Marx, que o próprio Marx concebia que a história é parte real da história da natureza.

intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía [Mehrwert] del trabajo” (GS 6, p. 150 [p. 3060]; DN, p. 150).

No entanto, é bom que se advirta, Adorno não considera como sendo simplesmente idêntica a troca presente no mundo mitológico, como é o caso dos rituais sacrificais⁵¹ realizados em nome das divindades, para *lográ-las*, pois as subordinam ao primado dos fins humanos, a qual nos referimos anteriormente, e aquela praticada no âmbito da sociedade burguesa industrial. Como argumenta Adorno, por meio da apropriação da mais-valia na troca da mercadoria força de trabalho pelo valor de sua reprodução – logo, por meio de uma injustiça praticada contra o trabalhador –, tal como nos ensina Marx, ocorre algo de “novo” na imutabilidade do princípio da troca: “[...] o processo que proclama sua própria estática torna-se dinâmico. A verdade do acréscimo nutre-se da mentira da igualdade” (GS 10.2, p. 636 [p. 8453]; PS, p. 60). É, portanto, nesse movimento até certo ponto paradoxal de aproximação de dois pensadores aparentemente antípodas, como Nietzsche e Marx, que as assertivas presentes na *Segunda Dissertação* da supramencionada *Genealogia da Moral* parecem ganhar relevo, ao lado daquelas de *O Capital*, nas análises de Adorno sobre o processo de troca, pois “enquanto houver dominação através da troca, também dominará o mito” (GS 10.2, p. 637[p. 8454]; PS, p. 60).⁵²

De acordo com a intuição genial de Nietzsche (1998, p. 47-85), a origem do conceito moral de culpa⁵³, cuja genealogia o autor busca traçar na obra supramencionada, estaria relacionada com o conceito material de *dívida*, ou seja, com a relação contratual entre credor e devedor, que, segundo argumenta, é tão antiga quanto a existência da pessoa jurídica, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico. A relação entre comprador e vendedor, credor e devedor representa, de acordo com o autor, a mais antiga e primordial relação pessoal:

⁵¹ O entrelaçamento entre o ritual sacrificial e a troca mercantil é destacada da seguinte forma por Adorno e Horkheimer no primeiro excurso da *Dialética do esclarecimento*: “Se a troca [mercantil] é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos” (GS 3, p. 67 [1185]; DE, p. 57).

⁵² É importante destacar que a leitura que Adorno faz de Nietzsche, não apenas como contraponto ou complementaridade em relação à Marx, mas também em diversos outros momentos de sua obra, não está desvinculada do lugar (e da importância) que aquele ocupa na discussão do problema da moral na sociedade burguesa, tal como esboçada, sobretudo, no *Excurso II* da *Dialética do esclarecimento*, *Juliette ou Esclarecimento e Moral* (GS 3, p. 100 [p. 1245]; DE, p. 81-112). Sobre o tema da moral em Nietzsche e Adorno, remetemos o leitor para o trabalho de Alves Jr. (2005, especialmente p. 165-268).

⁵³ De acordo com Nietzsche, os conceitos morais de culpa e, especialmente, de má consciência estão na base da compulsão à crueldade e da violência contra o próprio homem. Retomaremos, como dito antes, essa argumentação em outro momento.

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a palavra “Mensch” (manas) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [Mensch, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador”. (NIETZSCHE, 1998, p. 61).

Segundo explica Nietzsche, a idéia de *equivalência* surge como compensação a um dano, por exemplo, o não pagamento de uma dívida em dinheiro, que é concedida ao credor como uma forma de reparação, que consiste no direito à crueldade em relação ao devedor⁵⁴. O castigo de infligir dor física e toda a sorte de sofrimentos a outrem constituiria, assim, um mecanismo de *reparação*, uma vez que *fazer* sofrer era algo extremamente gratificante, na medida em que a pessoa prejudicada – pelo não recebimento de uma dívida, por exemplo – trocava o dano, e o desprazer por ele causado, por um contraprazar: causar sofrimento ao devedor (NIETZSCHE, 1998, p. 55).

Durante o mais largo período da história da humanidade – a “pré-história”, a qual, aliás, de acordo com Nietzsche, está sempre “presente” ou ameaça *retornar* –, não se castigava alguém por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado, mas sim – como ainda hoje os pais castigam os filhos, diz o autor – “[...] por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em que o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja a *dor* do seu causador” (NIETZSCHE, 1998, p. 53).

De volta mais uma vez à conferência *Die Idee der Naturgeschichte* para destacar o caráter “negativo” do conceito de história, percebe-se, como assinala Buck-Morss (1981, p. 123), que este não se deixa entrever, em toda as suas nuances, diretamente no texto em questão. Trata-se da concepção adorniana da história como repetição do *sempre-igual*, do *Immergleichen* – tema que é de forte inspiração benjaminiana –, cujos contornos tornam-se mais nítidos nas obras escritas em momentos posteriores, especialmente depois das experiências históricas do totalitarismo político e da barbárie racionalizada que assolaram o mundo nas décadas de 1930 e 1940 e que tornaram praticamente impossíveis, inclusive

⁵⁴ Como aponta o autor, o devedor, para infundir confiança na promessa de que pagará a dívida, e por meio de um contrato, empenha ao credor, para o caso de não conseguir pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tem poder, como seu corpo, ou o corpo de sua mulher e filhos, a sua liberdade, ou, em certas circunstâncias religiosas, a sua alma, ou mesmo a sua vida (Idem, *idid.*, p. 53-4).

do ponto de vista filosófico, as distinções entre os componentes históricos e naturais da catástrofe vivida pela civilização: “el terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibnizana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación” (GS 6, p. 354 [p. 3416]; DN, p. 361-2).

A *catástrofe natural-social* a que Adorno faz menção no fragmento citado acima, é, certamente, Auschwitz e o genocídio administrado, organizado cientificamente e racionalmente – mas de impulso irracional –, de milhões de pessoas durante a Segunda Guerra Mundial na Alemanha nacional-socialista. O próprio título do aforismo da *Negative Dialektik* do qual aquela passagem foi extraída expressa, de forma inequívoca, essa assertiva: *Nach Auschwitz – Após Auschwitz*.

Como sabemos, Auschwitz e a experiência dos campos de concentração e de extermínio nazistas ocupam um lugar central no arcabouço teórico de Adorno, o que contribui, de maneira determinante, à elaboração de suas reflexões sobre a arte, a cultura, a ética, a educação e a própria filosofia. A pergunta pelo que é possível, legítimo e necessário fazer depois de Auschwitz é muito presente na obra de Adorno e não sem motivos. Para ele, Hitler e o nazismo impuseram à humanidade um novo imperativo categórico que coloca os destinos da racionalidade sob suspeita, encontrando um momento que já não pode ser justificado por ela, mas apenas pelo esforço da reflexão ética⁵⁵. Auschwitz representa uma inflexão que obriga elevar ao pensamento, à reflexão filosófica mais exigente a experiência da dor, enquanto momento irredutível da existência que encontra seu desiderato no que é somático⁵⁶:

⁵⁵ Conforme destaca Gagnebin (2003b, p. 105), Adorno retoma vários elementos da “ética da compaixão” de Schopenhauer, na medida em que a possibilidade de existência de uma ética depois de Auschwitz encontra seu fundamento não numa norma racional abstrata, mesmo que consensual, como a do imperativo kantiano, “[...] mas sim num impulso pré-racional em direção ao outro sofredor”. Sobre o tema consultar também o trabalho de Schweppenhäuser (2003).

⁵⁶ A importância atribuída à corporeidade do sofrimento e do impulso de indignação que lhe é correspondente aparece também nas seguintes passagens, presentes na *Dialética Negativa*: “El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración sin consuelo alguno todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la cultura” (GS 6, p. 358 [p. 3422-3]; DN, p. 365-6); e “Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta a hacerle irreconocible. A la inversa, a felicidad tenderá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad. Una felicidad que carezca de toda perspectiva en este sentido, no es felicidad. [...] La conciencia desgraciada no es presunción ofuscada del espíritu; por el contrario le es inherente, la única dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Ella le recuerda negativamente su componente somática. Sólo porque el espíritu es capaz de ella, puede conservar alguna esperanza. La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos

[...] orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nadie semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que a individualidad, como forma espiritual de de reflexión, toca su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. (GS 6, p. 358 [p. 3422]; DN, p. 365)

Como já assinalado, o imperativo de “que Auschwitz não se repita” constitui também uma das assertivas mais importantes no que diz respeito às reflexões de Adorno sobre a educação no mundo contemporâneo. Contribuir na desbarbarização da sociedade, afastado as condições que geram aquilo que, em termos históricos, culminou em Auschwitz, seria a tarefa de toda a educação política, algo que deveria, segundo afirma, prescindir de qualquer tipo de justificação (GS 10.2, p. 674 [p. 8516]; EE, p. 119). Para Adorno, não se trata da ameaça de uma regressão à barbárie, pois Auschwitz *foi* a própria regressão. Embora seja verdade que para o filósofo frankfurtiano Auschwitz não se repetirá, uma vez que se trata da experiência do inominável, do momento único e irreproduzível, continuaremos vivendo sob o signo da barbárie enquanto persistirem, no que têm de fundamental, as condições que tornaram possível essa regressão⁵⁷. Expressão de uma *dialética do esclarecimento*, Auschwitz se apresenta vinculado a uma estrutura psíquica e social *reificada*, expressão da frieza da subjetividade burguesa. Como bem demonstram Adorno e Horkheimer nas análises que fazem do anti-semitismo, presente no terceiro capítulo da *Dialética do esclarecimento*, a feliz apatia sádica, expressa de maneira emblemática nos carrascos nazistas – mas não apenas neles –, se vincula à autoconservação de um ego que, quando ameaçado, procura ser mais idêntico do que si mesmo e, portanto, não diferente dos outros, mas, sim, *indiferente* – ou, o que faz parte do mesmo impulso, portador do desejo de destruição do outro.

Tampouco a arte e a cultura escapariam ao significado que o morticínio burocratizado de milhões de pessoas representa na filosofia adorniana: “toda la cultura

desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor” (GS 6, p. 202-3 [p. 3146-7]; DN, p. 203-4).

⁵⁷ Conforme destaca Duarte (1993, p. 99), é nesse sentido que no conhecido aforismo *Longe dos Tiros* das *Minima Moralia*, Adorno afirmará que Auschwitz não representa a catástrofe na sua totalidade, mas apenas o clímax de uma catástrofe permanente, a qual seria perceptível em diversas manifestações daquilo que ele denominou de *mundo administrado*: “O pensamento de que após essa guerra a vida possa prosseguir ‘normalmente’ ou que a civilização possa ser ‘reconstruída’ – como se a reconstrução da civilização por si só não fosse a negação desta – é uma idiotice. Milhões de judeus foram assassinados, e isso deve ser um mero entreto [Zwischenspiel] e não a própria catástrofe” (GS 4, p. 61-62 [p.1738]; MM, p. 47).

después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura” (GS 6, p. 359 [p. 3424]; DN, p. 367). Idéia semelhante aparece também em *Crítica cultural e sociedade*, onde Adorno diz que “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (GS 10.1, p. 30 [p. 7420]; P, p. 26)⁵⁸. Assim como uma tarefa da filosofia é dar voz ao insuportável sofrimento (GS 6, p. 358 [p. 3422]; DN, p. 365), tampouco a arte pode *fazer esquecer*; a nenhuma obra se permite evitar a memória do sofrimento⁵⁹, sob pena de a dignidade esvair-se irremediavelmente.⁶⁰ Se a arte pode expressar uma promessa de felicidade, depois de Auschwitz ela não pode facilmente ser alegre porque, afirmam Horkheimer e Adorno (GS 3, p. 167 [p. 1359]; DE, p. 135), divertir-se significa, em última análise, uma justificativa ou um bálsamo legitimador do sofrimento.

Evidentemente, também no que se refere à reflexão histórica, o holocausto adquire um papel primordial na obra de Adorno: a singularidade inominável de Auschwitz não pode ser interpretada, nos marcos do pensamento do autor, como exceção, um “acidente de percurso” na história da humanidade, um “desvio de rota” em direção ao progresso ascendente. Auschwitz é compreendido por Adorno como expressão culminante da racionalidade instrumental, algo não propriamente *necessário* historicamente, mas, por certo, conforme destacado anteriormente, experiência longe de ser qualquer anomalia no processo civilizador e distante de se constituir uma excrescência na marcha triunfal da história.

⁵⁸ O leitor mais atento percebe que essa é uma variação de uma frase de seu amigo intelectual Walter Benjamin, presente nas teses *Sobre o Conceito de História* (*Über den Begriff der Geschichte*): “Nunca houve um documento de cultura que não fosse também um documento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. (BENJAMIN, 1985, p. 225; 1977, p. 254).

⁵⁹ Uma interpretação importante sobre as implicações políticas e éticas da memória dos sobreviventes da barbárie nazista, e sobre a emergência do espaço concentracional como paradigma político do contemporâneo, pode ser conferida nos trabalhos de Agamben (2004, 2002a, 2002b, 2001). Ainda sobre o tema da memória dos sobreviventes de Auschwitz, consultar os trabalhos de Gagnebin (2003b, 2003c) e a coletânea organizada por Silva (2003).

⁶⁰ Nesse contexto é que Adorno recolocará a questão da “proibição” da arte depois de Auschwitz da seguinte forma na *Dialética Negativa*: “La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, de si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado. Su supervivencia requeriría ya la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible” (GS 6, p. 355-6 [p. 3417-8]; DN, p. 362-3).

Adorno reclama, assim como o fizera Benjamin⁶¹, uma teoria da história capaz de perceber não apenas toda a irracionalidade do terror nacional-socialista, expressão do próprio processo de desenvolvimento pelo qual a razão foi conduzida pela humanidade, mas também a forma como o horror e a barbárie, engendrados no próprio seio da civilização, se revestem no contemporâneo. É o que se pode ler claramente na nota escrita com Horkheimer em 1969 por ocasião da publicação da nova edição alemã da *Dialética do esclarecimento*: “os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi [...] o fascismo em sua época” (GS 3, p. 9 [p. 1090]; DE, p. 9).⁶²

Se o aspecto “positivo” do conceito de história, tal como Adorno o define na conferência de 1932, designa a “potência” contida na práxis social dialética, o lado “negativo”, por seu turno, está assentado no *pólo estático* da história real, da práxis real humana, como destaca Buck-Morss (1981), que ao invés de conduzir da barbárie ao progresso, das forças míticas da natureza ao esclarecimento (*Aufklärung*), reafirma, com força ainda maior, “a reprodução do que sempre já esteve aí” (GS 1, p. 346 [p. 590]; AF, 105), tal como se pode ler na seguinte passagem:

Marx, em sua famosa carta a Kugelmann, preveniu contra a iminente recaída na barbárie, que já então deveria ser visível. Nada poderia expressar melhor a afinidade eletiva entre conservadorismo e revolução. Esta já apareceu aos olhos de Marx como a última ‘ratio’ para evitar o colapso por ele prognosticado. Mas esse medo que, por certo, não foi o menos importante dos motivos de Marx está ultrapassado. A recaída já se produziu. Esperá-la para o futuro, depois de Auschwitz e Hiroshima, faz parte do pobre consolo de que ainda é possível algo pior. [...] Uma práxis oportuna seria unicamente a do esforço de sair da barbárie. [...] Aquilo que, há cinquenta anos, ainda poderia parecer justo por um breve

⁶¹ Tanto na oitava Tese do famoso texto *Sobre o conceito de história* quanto nas notas preparatórias que antecederam a sua escritura (presentes no livro I, volume 3 das obras completas de Benjamin), também Benjamin aspira a “uma teoria da história a partir da qual o fascismo possa ser percebido” não simplesmente como um acidente, um “estado de exceção” (BENJAMIN, citado por LÖWY, 2002, p. 204). Retomaremos mais adiante a presença das idéias de Benjamin na filosofia da história de Adorno.

⁶² “Os conflitos no Terceiro Mundo” aos quais os autores referem-se aqui diz respeito, fundamentalmente, à Guerra do Vietnã. É importante lembrar que nesse mesmo ano (1969), esse mesmo evento foi alvo de certa polêmica e discordância envolvendo Adorno e Marcuse, conforme é possível ler na correspondência trocada entre eles. Em 05 de maio, Adorno, em resposta à Marcuse, justifica o fato de ter chamado a polícia para conter a invasão dos estudantes no prédio do *Instituto de Pesquisa Social* na Universidade em Frankfurt, onde dava aulas. Marcuse, que havia afirmado que em virtude da guerra no Vietnã e em Biafra, já não podia mais, ao contrário de Adorno, viver sem participar politicamente das ações estudantis, é por este criticado por ser conivente em sua crítica com as barbáries cometidas pelo comunismo chinês. Sobre o tema conferir correspondência entre Adorno e Marcuse de 05 de maio e 04 de junho de 1969. Uma tradução para o português dessas duas cartas, realizada por Isabel Loureiro, foi publicada no Jornal *Folha de São Paulo* de 24 agosto de 1997.

período de tempo, para a esperança demasiadamente abstrata e ilusória de uma transformação total, – a violência – encontra-se, depois do horror nacional-socialista e stalinista, e frente à longevidade da repressão totalitária, inextrincavelmente enredado àquilo mesmo que deveria ter sido mudado. (GS 10.2, p. 769-770 [p. 8682-3]; PS, p. 214-5).

Se Adorno não se permite qualquer otimismo em relação ao contemporâneo, tal como “há cinquenta anos”, quando ainda fora possível nutrir alguma esperança na transformação do todo, como afirma na citação que acabamos de ler, não é por puro pessimismo ou pedantismo de sua parte. São os acontecimentos presentes e a concretização daquela ameaça a qual Marx advertira, a recaída na barbárie, que desautorizam tal sentimento. Conforme aponta Jay (1988, p. 53-4), enquanto Marx viveu numa época marcada pelas tentativas de cumprir as promessas de grandeza contidas nos escritos dos mais diferentes filósofos, especialmente dos metafísicos idealistas alemães, Adorno viveu num momento diferente da história européia, na qual a filosofia, já bastante castigada e da forma que lhe era possível, buscava entender o monstruoso fracasso daquelas promessas. Destarte, enquanto o primeiro escreveu numa época em que a filosofia “descia”, de modo enérgico e agressivo – como aliás defendia o próprio Marx na décima primeira tese sobre *Feuerbach* –, até os recônditos do mundo material, plenamente confiante na unidade entre teoria e prática, as reflexões de Adorno emergem em meio às *ruínas* que restaram da tentativa de realização da filosofia, tal como lemos na primeira frase do livro que constitui o grande testemunho filosófico de Adorno, a *Negative Dialektik*:

La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no há hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma depura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo. (GS 6, p. 15 [p. 2830]; DN, p. 11).

Todavia, Adorno rejeita a idéia de que o filósofo deva se trancar em sua “torre de marfim” e, ao invés de remover a filosofia “do reino mais ordinário da contingência histórica”, como diz Jay (1988, p. 54), insiste na ligação da filosofia com os problemas prementes da realidade. Simultaneamente, e com igual força, Adorno predica, por outro lado, o não contingenciamento da filosofia ao existente, preservando um momento de independência em relação à prática, pois somente assim ela poderia manter o seu poder crítico, enquanto *negatividade*, ante a sombria tragédia da realidade.⁶³

⁶³ Na famosa entrevista intitulada originalmente “*Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt. Gespräch mit Theodor W. Adorno*” (A filosofia muda o mundo quando permanece teoria), concedida à revista alemã

Adorno não diverge propriamente de Marx no que diz respeito à tarefa da filosofia, a qual, como uma espécie de advogado da razão (TÜRKE, 2004), deveria auxiliar no seu desdobramento na história e, conseqüentemente, na realização das promessas contidas em seu próprio conceito. No entanto, Adorno discorda profundamente quanto à avaliação dos resultados dessa tarefa, uma vez que se a história é o tribunal no qual a razão é julgada, para empregar a mesma metáfora, então o advogado, a filosofia, perdeu a sua causa: “A frase de Marx, de que também a teoria se torna um poder real quando atinge as massas, evidentemente foi invertida pelo percurso do mundo.” (GS 8, p. 364 [p. 5365]; CGCs, p. 70). E se as duas guerras mundiais, o fascismo, os campos de concentração, os totalitarismos políticos de ontem e de hoje, as guerras civis ao redor do mundo não são meros desvios e exceções da marcha triunfal da história; e se todos esses eventos incluem um juízo fatal sobre a própria razão, então também a filosofia não está isenta de responsabilidade e culpa pelo que ocorreu (TÜRKE, 2004, p. 46). Sua permanência, depois de fracassada a transformação do mundo, não é motivo de orgulho, mas sim de vergonha, pois ela também falhou e não pode se abster da responsabilidade diante de tais acontecimentos: “desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones” (GS 6, p. 15 [p. 2830]; DN, p. 11). Seu castigo é, portanto, permanecer como advogado da razão, porém, na plena consciência, ou seja, pensando-se a si mesma (auto-reflexão), de empenhar-se por uma causa perdida (TÜRKE, 2004, p. 46).

1.4 Segunda natureza ou a história como o sempre-idêntico (*Immergleichen*)

A monstruosidade dos eventos que marcam o século XX como a “era das catástrofes”, como dirá Eric Hobsbawm (2000, p. 112), desnudam o fracasso da filosofia na tarefa de realização da razão na história. Sua falha é motivo de vergonha, o que significa dizer, como assinala Türke (2004, p. 46), que ela quer desistir de si mesma, abandonar-se,

Der Spiegel logo após os eventos tumultuados com o movimento estudantil, em 1969, Adorno reforça a interpretação segundo a qual teoria e prática devem manter entre si uma relação indireta, de afastamento, capaz de garantir um momento de independência – portanto também de crítica – em relação à segunda. Em um dos trechos da entrevista declara não temer o rótulo de filósofo na torre de marfim, se se entender que “uma teoria é muito mais capaz de ter conseqüências práticas em virtude da sua própria objetividade do que quando se submete de antemão à prática. O relacionamento infeliz entre teoria e prática consiste hoje precisamente em que a teoria se vê submetida a uma pré-censura prática.” (GS 20.1, p. 403 [p. 17695]); FMM, p. 132). E acrescenta em outra passagem: “A filosofia não pode, por si só, recomendar medidas ou mudanças imediatas. Ela muda precisamente na medida em que permanece teoria. Penso que seria o caso de perguntar se, quando alguém pensa e escreve as coisas como eu faço, se isso não é também uma forma de opor-se. Não será também a teoria uma forma genuína da prática?”. (GS 20.1, p. 408 [p. 17704]; FMM, p. 136).

mas não pode. No entanto, é justamente esse sentimento, enquanto expressão, simultaneamente, do autoreconhecimento da culpa e da necessidade de autocrítica, que permite, paradoxalmente, que a filosofia possa continuar a com alguma dignidade. Somente pelo reconhecimento da vontade de querer desistir e não conseguir; somente pela desconfiança de sua tradição, de seus métodos, de suas verdades e “sistemas”, é que ela pode tornar-se confiável.

É diante desse quadro que se deve compreender o tom sombrio e o gosto amargo das análises de Adorno sobre o tema da filosofia da história presentes na *Dialética do esclarecimento*, e que já se encontravam, em germe, como se procurou mostrar, na conferência *Die Idee der Naturgeschichte* de 1932. Acompanhando a argumentação de Buck-Morss (1981, p. 132), e procurando resumir o que expusemos até o momento, pode-se afirmar que o livro escrito com Horkheimer representa menos uma mudança radical de perspectiva e no modo de Adorno compreender a relação entre os conceitos de história e natureza, do que o desenvolvimento concreto da idéia de *história natural*, no sentido da superação da antítese tradicional entre aquelas duas categorias, arrazoadas por Adorno na conferência em questão. Tal como se buscou mostrar ao longo desse capítulo, na *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer evidenciam justamente como os momentos da história dinâmica e do mito estático se interpenetram e se justapõem, guardando em suas estruturas elementos um do outro. Não é à toa, então, que o poema épico de Homero, a *Odisséia*, e seu herói Ulisses, seja tomado como *alegoria* do processo de constituição do homem no sentido moderno, ou seja, racional e esclarecido. Também é nesse contexto que os fenômenos sociais mais recentes da época analisados pelos autores: a ciência, o progresso técnico, o anti-semitismo e a indústria cultural, são interpretados como manifestações da violência arcaica contra a natureza. De forma semelhante ao modo como vimos Adorno operar com os conceitos de natureza e história em *Die Idee der Naturgeschichte*, uma série de outros conceitos antitéticos (magia-ciência, esclarecimento-mito, progresso-regressão etc.) são empregados, no contexto do livro escrito com Horkheimer, como ferramentas cognitivas para desmistificar tanto a relação entre eles, quanto a realidade que buscam definir (BUCK-MORSS, 1981, p. 132).

No entanto, uma diferença parece fundamental de ser ressaltada. Se as condições históricas em 1932 ainda permitiam a existência de algum potencial objetivo para a revolução diante da ordem burguesa em ruínas – e, consequentemente, uma discreta

esperança do ponto de vista teórico –, aquelas do período de redação da *Dialética do esclarecimento*, o primeiro terço dos anos de 1940, eram completamente diferentes. Se no primeiro caso, como destaca Buck-Morss (1981, p. 134), o principal obstáculo cognitivo para a realização da revolução, conforme preconizava Lukács, parecia ser a *reificação* (*Verdinglichung*) que fetichizava a realidade transformando-a em uma espécie de “segunda natureza” – conceito sobre o qual nos deteremos na sequência – e ocultando sua dimensão histórica, no segundo “no era ya la estática apariencia de la realidad la que requería ser desmitificada, sino la apariencia del progreso histórico” (BUCK-MORSS, 1981, p. 134). Entretanto, mesmo nesse caso, Adorno tentava se manter fiel a um princípio já presente em 1932, o qual ele apreendera do relacionamento intelectual (e do embate!?) com seu amigo Walter Benjamin, qual seja, de que o *presente* constituía o elemento de mediação do conhecimento histórico e da relação com o passado, inclusive, para a crítica do próprio presente.⁶⁴ Como sintetiza Buck-Morss (1981, p. 133): “la verdad de cualquier fenómeno pasado no era estática, exterior a la historia, sino inmanente y por lo tanto mediatizada por um presente continuamente cambiante”. É desse contexto que emerge, por exemplo, uma das críticas mais vorazes à filosofia da história de Hegel que Adorno faz na *Minima Moralia*. Senão vejamos:

Se a filosofia de Hegel tivesse incluído nossa época, as bombas-robô de Hitler teriam encontrado nela um lugar [...] entre os fatos empíricos selecionados nos quais se exprime imediata e simbolicamente o estado atingido pelo espírito do nosso mundo. Como o próprio fascismo, os robôs são lançados ao mesmo tempo e desprovidos de subjetividade. Como ele, aliam a mais avançada perfeição técnica à cegueira total. Como ele, despertam um terror mortífero e são inteiramente vãos. – “Eu vi o espírito do mundo”, não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça, e isso é ao mesmo tempo uma refutação da filosofia da história de Hegel. (GS 4, p. 61 [p. 1737-8]; MM, p. 47).

A presença de Walter Benjamin nos escritos de Adorno é muito marcante e os leitores familiarizados com a obra do filósofo berlinense percebem claramente a presença de suas idéias também no que se refere à temática da filosofia da história. E isso não

⁶⁴ A inspiração aqui parece vir também do texto, já antes citado, *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 1985b, p. 222-232; 1977, p. 251-261), no qual Benjamin, na crítica que empreende aos social-democratas, que identificavam o progresso da humanidade com o desenvolvimento de suas habilidades e conhecimentos, destaca que o conceito dogmático de progresso que agradava tal teoria não se orientava pela *realidade* (Idem, *ibid.*, p. 229; *ibid.* p. 258). Nesse sentido, afirma Benjamin, diferentemente do historicista, que se “[...] contenta em estabelecer um nexo causal entre os vários momentos da história”, o materialista histórico, na medida em que está consciente dessa crítica à idéia de um “progressismo” linear e automático, “[...] renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito de presente como um ‘agora’ no qual se infiltraram estilhaços do messiânico.” (Idem, *ibid.*, p. 232; *ibid.*, p. 261).

apenas no que diz respeito à concepção de *história natural* desenvolvida na conferência pronunciada na *Kantgesellschaft*, onde Benjamin, como veremos em seguida, é referência direta e explícita, mas também no que diz respeito ao pólo estático e “negativo” do conceito de história, desenvolvido, sobretudo, a partir do livro escrito com Horkheimer, e que constitui, como mencionado, elemento central nos trabalhos posteriores de Adorno. Se em *Die Idee der Naturgeschichte* a referência fundamental é o estudo sobre o drama barroco alemão, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, na *Dialética do esclarecimento* a influência decisiva, embora de forma menos explícita – mas não menos perceptível –, vem das teses *Sobre o conceito de história* (*Über den Begriff der Geschichte*), último trabalho escrito por Benjamin antes de seu suicídio em 1940.

Nesse importante texto, composto por um conjunto de aforismos e alegorias de inspiração, a um só tempo, marxista e messiânica⁶⁵, Benjamin combate a ideologia do progresso⁶⁶ em todas as suas frentes e componentes: o evolucionismo darwinista; o determinismo de caráter científico-natural; a convicção cega na superação das contradições sociais do capitalismo e o consequente otimismo político, expresso, por exemplo, no dogma da vitória “inevitável” do comunismo; a ideologia social-democrata alemã que acreditava convictamente que o desenvolvimento técnico era o declive da corrente, na qual a classe operária supunha “nadava a favor” (BENJAMIN, 1985, p. 227; 1977, p. 256; LÖWY, 2002, p. 205). Subjacentes a todas essas manifestações, que expressam como em nenhum outro lugar a crença num progresso automático, contínuo e infinito, baseado, sobretudo, na ampliação das forças produtivas e no crescimento do domínio sobre a natureza, Benjamin descobre um fio condutor comum: a concepção homogênea, vazia e mecânica, tal como de um relógio, do tempo histórico, a qual ele submete, no contexto do ensaio em questão, a uma crítica radical (LÖWY, 2002, p. 205).

Dessas análises de Benjamin, que tanto influenciaram Adorno – mas também Horkheimer –, a que deixou uma impressão mais profunda e duradoura é certamente a tese IX, que se apresenta como comentário de um quadro do pintor alemão Paul Klee, intitulado

⁶⁵ Uma interpretação importante da relação entre messianismo e marxismo no conjunto das *teses sobre a filosofia da história*, como ficou conhecido o supramencionado texto de Benjamin, pode ser encontrada em Löwy (2005).

⁶⁶ Não é por acaso, então, que uma das passagens da obra de Adorno que expressam a importância do referido texto de Benjamin para as suas próprias reflexões, pode ser encontrada justamente no ensaio *Progresso*, onde Adorno diz que as *Teses sobre o conceito de história* representam talvez “[...] a reflexão mais importante para a crítica da idéia de progresso por parte daqueles que, no campo político, são sumariamente contados entre os progressistas” (GS 10.2, p. 619 [p. 8423]; PS, p. 39).

Angelus Novus. A partir da *correspondência* – no sentido baudelariano do termo⁶⁷ – entre elementos *sagrados e profanos, políticos e teológicos*, característicos não apenas no texto em questão, mas na obra de Benjamin como um todo, o anjo retratado por Klee teria a aparência semelhante àquela do “anjo da história”:

“representa [o quadro] um anjo que parece quer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única [...]”. (BENJAMIN, 1985, p. 226; 1977, p. 255).

O anjo da história gostaria de parar e cuidar das feridas das vítimas caídas entre os escombros – ruínas da história, de uma sucessão interminável de catástrofes – que se amontoam sob seus pés, diz Benjamin. Mas suas asas estão abertas e ele não consegue fechá-las, pois uma tempestade, “que sopra do paraíso”, o impulsiona inexoravelmente para o futuro, que nada mais é do que a *repetição do passado*, do *sempre-idêntico* (*Immergleichen*), do qual se falou antes, de novas e mais destruidoras hecatombes (LÖWY, 2005, p. 90). O correspondente profano da imagem teológica de uma tempestade que nos distancia cada vez mais do Jardim do Éden, é, de acordo com Benjamin, o *progresso*. É justamente nesses termos que Adorno e Horkheimer retomam, quase literalmente, essa passagem no último capítulo da *Dialética do esclarecimento*: “O anjo com a espada de fogo, que expulsou os homens do paraíso e os colocou no caminho do progresso técnico, é o próprio símbolo desse progresso” (*GS* 3, p. 205 [p. 1425-6]; *DN*, p. 169).

A tempestade chamada progresso nos afasta do *paraíso* e nos conduz, como assinala Löwy (2002, p. 121), para o seu oposto, ou seja, o *inferno*. Embora esse aspecto não seja objeto do texto em questão, não é difícil encontrar na obra de Benjamin correspondência entre progresso e danação infernal, tal como se pode ler, por exemplo, na seguinte passagem de *Zentralpark – Parque central*: “É preciso basear o conceito de progresso na idéia de catástrofe. Se as coisas continuarem a ‘caminhar assim, será a catástrofe’ [...]. O pensamento de Strindberg: o inferno não é o que nos espera – *mas esta vida aqui*.” (BENJAMIN, 1991, p. 174). A quintessência do inferno, segundo nos explica Löwy (2005, p. 90), é a eterna repetição do mesmo, do sempre-igual (*Immergleichen*), “[...] cujo paradigma mais terrível não se encontra na teologia cristã, mas na mitologia

⁶⁷ Sobre o emprego que Benjamin faz do conceito de *correspondência*, o qual ele toma emprestado da poesia lírica de Baudelaire, consultar o belo trabalho de Gagnebin (2004, especialmente p. 31-54).

grega: Sísifo e Tântalo, condenados à eterna volta da mesma repetição”. Imagem semelhante, da identificação do progresso à catástrofe e à danação infernal, também está presente em Adorno, como atesta a passagem citada anteriormente na qual o autor se refere à violência das catástrofes naturais que, se comparadas com a *catástrofe natural-social* vivida pela humanidade, “cujo inferno real a maldade humana ultrapassa nossa imaginação” (GS 6, p. 354 [p. 3416]; DN, p. 361-2), parecem inofensivas.

A idéia que de as catástrofes históricas e sociais, como fora Auschwitz, possuem uma estrutura e caráter semelhante a dos fenômenos naturais de proporções destrutivas como ciclones, terremotos, tempestades, maremotos, entre outros, remete a um elemento central no que se refere à concepção de domínio da natureza em Adorno, que é o conceito, anteriormente mencionado, de *segunda natureza* (*zweite Natur*). Tal categoria já está presente em *Die Idee der Naturgeschichte*, na mudança de perspectiva que Adorno propunha ao tratar dialeticamente os conceitos de natureza e história, e constitui, como o próprio Adorno assevera (GS 1, p. 355 [p. 605]; AF, p. 118), a fonte da qual brota sua concepção de *história natural*.

Diferentemente do pólo “positivo” do conceito de natureza mencionado anteriormente, e que representa para Adorno uma “primeira natureza” no sentido de um mundo sensível, de uma natureza concreta, particular, tanto humana quanto inumana, e que é violentada, como mera contingência, pelo curso de uma história linear e ascendente, o conceito de “segunda natureza” constitui uma ferramenta crítica por meio da qual o autor procura desmascarar a aparência mítica e falsa de uma realidade que *aparece* como absoluta e ahistórica (BUCK-MORSS, 1981, p. 124).

A origem deste conceito, destaca Adorno na segunda parte da conferência em questão, remete a uma determinada tradição histórico-filosófica no campo da estética, os já mencionados livros de Lukács, *Theorie des Romans*, e de Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. O autor de *A teoria do romance* (LUKÁCS, 2000) utilizou o conceito de “segunda natureza” para descrever aquilo que denominava como *mundo da convenção*, um mundo alienado, vazio de sentido que, embora fosse criado pelo homem, era composto de coisas estranhas a ele, que se lhe apresentavam como cifras, as quais já não conseguia compreender. Nas palavras de Adorno (GS 1, p. 355 [p. 605-6], AF, p.118-9), a base de tal conceito em Lukács seria a seguinte: “en el terreno historicofilosófico, una de las ideas generales de Lukács es la de mundo pleno de sentido y mundo vacío de sentido

(mundo imediato y enajenado [*entfremdete*], de la mercancía), y trata de representar ese mundo enajenado. A ese mundo, como mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos, lo llama mundo de la convención”.⁶⁸

Assim como os fetiches arcaicos, o mundo das convenções exerce um mítico poder sobre a realidade, ocultando-lhe suas origens históricas e fazendo com que ela se imponha sobre os homens como um destino implacável (BUCK-MORSS, 1981, p. 124). Destituir o mítico poder do “mundo da convenção”, revelando a dimensão histórica de sua constituição, representa o ponto de partida da discussão sobre o entrelaçamento entre história e natureza tal como Adorno se colocava em 1932:

Ese hecho, el mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras, es el punto de partida de la problemática que hoy presento aquí. Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea para empezar como la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado [*dinghafte*], muerto. (GS 1, p. 356 [p. 606-7]; AF, p. 120).

Embora o deciframento do mundo da convenção constitua, como dito, o ponto de partida das reflexões de Adorno, e que “Lukács já tinha visto este problema no que ele tem de estranho e de enigma” (GS 1, p. 356 [p. 607]; AF, p. 120), havia ainda outro ponto da

⁶⁸ Na sequência do texto, Adorno faz as seguintes citações do livro de Lukács: “Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os homens perdem seu enraizamento evidente em necessidades supra-pessoais do dever-ser; elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas, mas não portam em si consagração do absoluto nem são os recipientes naturais da interioridade transbordante da alma. Constituem elas o mundo da convenção, um mundo cuja onipotência esquivava-se apenas o mais recôndito da alma; um presente por toda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade não se oferece como sentido pelo sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância” (LUKÁCS, 2000, p. 62); e “A segunda natureza das estruturas do homem não possui nenhuma substancialidade lírica: suas formas são por demais rígidas para se ajustarem ao instante criador de símbolos; o conteúdo sedimentado de suas leis é por demais determinado para jamais poder abandonar os elementos que, na lírica, têm de se tornar motivos ensaísticos; tais elementos, contudo, vivem tão exclusivamente à mercê das leis, são a tal ponto desprovidos de qualquer valência sensível de existência independente de tais leis que, sem estas, é inevitável que eles sucumbam ao nada. Essa natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário de interioridades putrefatas, e por isso só seria reanimada – se tal fosse possível – pelo ato metafísico de uma ressurreição do anímico que ela, em sua existência anterior, ou de dever-ser, criou ou preservou, mas jamais seria reavivada por uma outra interioridade. (LUKÁCS, 2000, p. 63). Como se vê, e como bem destacara Buck-Morss (1981, p. 125), Lukács não define “mundo alienado” como “mundo das mercadorias” na primeira passagem. Essa definição do conceito de segunda natureza como mundo das mercadorias, a qual Adorno se refere, só foi formulada posteriormente por Lukács em *História e consciência de classe*. Segundo sugere Buck-Morss, Adorno utiliza-se do significado do conceito de segunda natureza tal como ele aparece, enquanto sinônimo do conceito marxiano de *fetichismo*, em *História e consciência de classe*.

questão, “[...] o outro lado do fenômeno”, o qual, segundo afirma, Lukács não dava conta. É nesse contexto que Adorno recorre ao supramencionado livro de Benjamin, *A origem do drama barroco alemão* (BENJAMIN, 1984), especialmente à categoria de *transitoriedade* (*Vergänglichkeit*), como antídoto à forma escatológica com que Lukács compreendia a relação entre história e natureza. Para Adorno, assim como para Benjamin, é no caráter daquilo que é passageiro – *transitório*, portanto –, que se estabelece o ponto de convergência mais profundo entre história e natureza, pois aquilo que é histórico, conforme destaca Chiarello (2006, p. 144-5), “se converte em natureza morta, dado seu caráter efêmero, assim como, em contrapartida, o que é natureza, revelando-se passageira, apresenta-se então como história.” E aqui residiria, segundo Adorno, o ponto de diferenciação entre Lukács e Benjamin: “Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí se da [com Benjamin] la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia.” (GS 1, p. 358 [p. 609]; AF, p. 123).

Partindo da interpretação benjaminiana de *A origem do drama barroco alemão*, que consistia em tomar todo ente como escombros e fragmento, como algo no qual está “entalhado” natureza e história, Adorno enfatizará a *alegoria da caveira* ou a *imagem do calvário* (*Vorstellung der Schädelstätte*) como momentos expressivos do conceito que cognomina de *história natural*:

Esa relación alegórica contiene en sí el barrunto [*Ahnung* – presentimiento, sinal] de un procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta con sus propios rasgos como naturaleza, y hacer a la naturaleza dialéctica bajo figura de historia. El desarrollo de esta concepción es, una vez más, la idea de historia natural. [...] en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo ente se transforma en escombros y fragmento, en un calvario en el que hay que encontrar la significación, en el que se ensamblan naturaleza e historia y la filosofía de la historia se hace con la tarea de su interpretación intencional. (GS 1, p. 360 [p. 613-4]; AF, p. 126-7).

No entanto, é importante advertir que Adorno não substitui a interpretação lukacsiana de segunda natureza, como mundo da convenção, como “natureza petrificada”, morta, pela de Benjamin, que mostra a natureza como transitória, como história. A partir de ambos os significados, Adorno *compõe* uma complexa constelação conceitual: a natureza é, em seu caráter efêmero, histórica; o histórico é natureza que se esfumaça. Por isso, a segunda natureza se decifra como transitória, um significado que se abre ao

descontínuo, que *desencanta* o mítico. (GS 1, p. 361-362 [p. 616]; AF, p. 128; AGUILERA, 1991, p. 36). Um exemplo, dado pelo próprio Adorno, pode nos ser bastante útil na tentativa de apreender o que ele quer dizer quando afirma que o novo, aquilo que é radicalmente histórico, se apresenta, na verdade, como arcaico, como mito. Vejamos:

La historia es “más mítica allí donde más histórica es”. Aquí radican las mayores dificultades. En lugar de desarrollar ideas en términos generales, daré un ejemplo: el de la apariencia [Schein]; y ciertamente me refiero a la apariencia en el sentido de esa segunda naturaleza de la que se hablaba. Esa segunda naturaleza, en tanto se ofrece plena de sentido, es una naturaleza de apariencia, y en ella la apariencia está producida históricamente. Es aparente, porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla plena de sentido siendo así que está vacía, o porque introducimos en ella intenciones subjetivas a modo de significados suyos, como en la alegoría. Ahora bien, lo más notable sin embargo es que esa entidad intrahistórica, “la apariencia”, es la misma del género mítico. (GS 1, p. 364 [p. 619-20]; AF, p. 132).

É nesse contexto que Buck-Morss (1981, p. 125) dirá que a categoria de *segunda natureza* forma nos escritos de Adorno uma *constelação* de conceitos críticos ao lado de “fetiche”, “reificação”, “destino”, “encantamento” e “mito”, os quais lhe permitem, ao examinar os fenômenos culturais e sociais em sua forma “dada”, “aparente”, penetrar em suas ocas convenções e destituí-las da exterioridade “natural” da qual se revestem, desvelando, assim, a historicidade de suas produções. O conceito de *segunda natureza*, enquanto ferramenta conceitual empregada na desmistificação da realidade, como destacado acima, constitui peça-chave na idéia de uma história natural, na relação de oposição dialética entre história e natureza: toda a vez que os fenômenos sociais aparecem como “naturais”, Adorno os expõem como “segunda natureza”, ou seja, como produzidos histórica e socialmente. Por outro lado, aquilo que aparece como sendo um processo puramente “histórico”, é revelado em termos de “primeira natureza”, de natureza material, concreta e transitória, que subsiste no interior, nas entranhas deste processo.

Na verdade, esta intencional ambivalência, este procedimento de conectar um conceito ao seu *outro* dialético, como no caso de natureza e história, numa espécie de “curto circuito conceitual”, constitui uma das premissas fundamentais do pensamento de Adorno. Conceitos antitéticos como esclarecimento e mito, sujeito e objeto, particular e universal, indivíduo e sociedade, progresso e regressão, são utilizados desta forma por Adorno ao longo de toda a sua obra, e que encontram certamente na *Negative Dialektik* seu fundamento filosófico. Ao insistir na contradição, na tensão dialética nunca dissolvida no

momento de síntese, em uma palavra, numa *dialética sem identidade*, Adorno leva até às últimas conseqüências a necessidade do pensamento, da crítica social, da filosofia, de expressar de forma adequada seu objeto: se a objetividade é contraditória em si mesma, em sua própria *facticidade*, em suas relações na história e entre seus elementos internos (TIBURI, 1995, p. 75), então estas contradições deveriam se refletir também no âmbito da teoria. “La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales”, afirma Adorno na *Dialética Negativa* (GS 6, p. 155-6 [p. 3069-70]; DN, p. 156). Na medida em que a realidade social não se modifica e que o antagonismo e as contradições permanecem inalteradas no âmbito das estruturas sociais, então elas não podem ser resolvidas ou reconciliadas no plano da reflexão. Conforme sintetiza Buck-Morss (1981, p. 130), “aceptada la premisa de una realidad contradictoria, esencialmente antagónica, está clara la razón que llevó a Adorno entender que el conocimiento del presente requería la yuxtaposición de conceptos contradictorios cuya tensión mutuamente negadora no podía disolverse.”

Ainda em relação a essa noção de que a história se petrifica em imagem mítica, signo que uma natureza arcaica, proto-histórica, cabe destacar um último elemento, essencial nos propósitos dessa investigação. Talvez pudéssemos dizer que a relação contemporânea que travamos com o *progreso*, e mais especificamente com o desenvolvimento tecnológico, constitui a *imagem emblemática* do caráter mítico da realidade, no sentido antes descrito de segunda natureza. A confirmação dessa hipótese é realizada, em parte, pelo próprio Adorno, que ao destacar em duas passagens diferentes, de momentos inclusive distintos de sua obra, o lugar da técnica na produção de uma “miragem mítica da eternidade” e de uma “segunda e enganadora imediatez”, reafirma, com toda força, a idéia de que “a história é ‘mais mítica lá onde mais história é’” (GS 1, p. 364 [p. 619]; AF, p. 132):

A *imago* do mundo técnico possui indiscutivelmente um aspecto a-histórico que torna possível a sua utilização como miragem mítica de eternidade. A produção planejada parece retirar do processo de vida todo o imprevisto, o imprevisível e o incalculável, privando-o assim genuinamente do novo, sem o qual a história dificilmente seria pensada. Além disso, a forma dos produtos de massa estandardizados confere também uma expressão de mesmice à seqüência dos acontecimentos no tempo. (GS 10.1, p. 128 [7587]; P, 122).

A totalidade dos processos de mediação, na verdade, do processo de troca, produz uma segunda e falsa imediatez. Ela permite, talvez, esquecer ou suprimir da consciência, contra a própria evidência, o que é

antagônico e separador. Mas, essa consciência da sociedade é aparência porque, ainda que se dê conta da unificação tecnológica e organizatória, deixa de ver que essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional. (GS 8, p. 369 [p. 5373-4]; CGCS, p. 74).

A hipótese de pensar *a técnica como uma segunda natureza* parece ganhar força e evidência também a partir das próprias análises que Adorno e Horkheimer fazem na *Dialética do esclarecimento*, as quais remetem, conforme aludido ao logo de todo este capítulo, à idéia de que o domínio e a manipulação instrumental da natureza, para a qual a técnica é fator indispensável, acabaria levando inexoravelmente à instrumentalização do humano, assim como a conversão daquela em matéria bruta, em puro objeto, conduziria não apenas a *reificação* das relações sociais, mas também a conversão da naturalidade primária do humano, seu corpo, em algo de *morto*. Afinal, diz Adorno na *Dialética Negativa*, “universal es el presentimiento y el medo que el dominio de la naturaleza contribuye cada vez más con su progreso a la calamidad de que querría proteger: la segunda naturaleza, en que la sociedad proliferado como un cáncer.” (GS 6, p. 75 [p. 2932]; DN, p. 71-2).

É a partir dessa hipótese que desenvolveremos, no próximo capítulo, nossas análises sobre a relação entre os conceitos de *técnica*, *corpo* e *produção da consciência reificada* em Adorno. Desdobrando os argumentos postos pelo próprio autor naquelas obras que constituem o núcleo central de seu projeto teórico (*Dialética do esclarecimento*, *Minima Moralia* e *Dialética Negativa*), e que ganham expressão e importância numa série de outros trabalhos, de caráter mais contingente, como no caso dos textos de conferências e de palestras radiofônicas proferidas por Adorno ao longo da década de 1960, procuramos mostrar que a técnica, enquanto expressão magníloqua da violência arcaica do humano contra a natureza, pode ser entendida, nos marcos do pensamento adorniano, como uma *racionalização da dor e do sofrimento* – que, no limite, significa diz da morte – no âmbito da relação com o próprio corpo. Nesse registro, os *processos de tecnificação* que Adorno visualizou até mesmo nos momentos mais insuspeito do nosso cotidiano, e que conformam, como se lê em diversos aforismos da *Minima Moralia*, uma espécie de pedagogia dos gestos e do corpo, são interpretados como momentos de *cadaverização* do humano, e cujo paradigma poderia ser encontrado no esporte, enquanto procedimento técnico *par excellence* no domínio da *natureza interna*.

No entanto, antes de passarmos para essas análises, faremos uma pequena incursão, sob a forma de um excuro, pela obra do filósofo Walter Benjamin, cujo objetivo central é indicar, mesmo que de maneira indireta⁶⁹, que à exemplo do que ocorre com a problemática do progresso na filosofia da história – um dos pontos que se buscou desenvolver ainda nessa primeira parte do trabalho –, também no que se refere às reflexões sobre o desenvolvimento técnico o filósofo berlinense parece ser a referência principal para Adorno. Visitando obras pontuais de Benjamin, buscamos destacar como as relações entre os temas da técnica e do corpo emergem em articulação com categorias próprias do universo benjaminiano, como as de *experiência*, *vivência* e *narração*. Surge, assim, a relação que se estabelece na tríade dos conceitos de *modernidade*, *experiência* e *técnica*, de um lado, e o de corpo, de outro. A análise que Benjamin empreende dos processos de tecnificação dos gestos e dos sentidos produzidos pelo ritmo da produção industrial, pelo avanço da tecnologia e pela complexificação urbana das grandes metrópoles – temas que lhe são bastante caros, e que são apreendidos através da obra de importantes literatos do final do século XIX e início do XX –, está diretamente relacionada com o impacto que tais processos têm sobre a estruturação de uma nova forma social de percepção e sensibilidade ou, com aquilo que poderíamos chamar, apoiados em Franco (2003), de uma *lógica subjetiva* da técnica. Como se verá posteriormente, no segundo capítulo, a abordagem que Adorno faz daquele que é o tema central da *Minima Moralia* – mas não apenas dela –, qual seja, a degradação da esfera do particular pelo desenvolvimento, incluindo o tecnológico, do capitalismo monopolista, remete em vários momentos, de forma, inclusive, bastante evidente – mas não propriamente explícita –, ao teor das análises benjaminianas.

⁶⁹ Não foi nosso objetivo direto com esse excuro realizar um estudo minucioso da relação Adorno-Benjamin, limitando-me, em certos momentos, a chamar a atenção por meio de notas para as convergências entre os dois autores. Para uma maior compreensão das relações tanto de proximidade quanto de distanciamento entre Adorno e Benjamin, remeto os leitores para os trabalhos de Nobre (1998, p. 59-102), Agamben (2005, p. 129-150), Buck-Morss (1981), Chiarello (2007) e Gagnebin (2007).

EXCURSO

MODERNIDADE, CORPO, EXPERIÊNCIA: SOBRE O TEMA DA TÉCNICA EM WALTER BENJAMIN

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nos chamamos de progresso é essa tempestade. (Walter Benjamin, Tese IX – Sobre o conceito de história).

– I –

O Anjo da História, tal como Walter Benjamin o representa nessa *alegoria*⁷⁰, gostaria de parar, demorar-se, cuidar das feridas das vítimas caídas sob os escombros que se amontoam até o céu. Ruínas da história, de uma sucessão de catástrofes, que deixam também sobre o *corpo* os seus destroços, tal como também nos ensinam Adorno e Horkheimer (1985, p. 215-6) na *Dialética do esclarecimento*, ao se referirem a existência de uma *outra* história que, sob aquela conhecida da humanidade, corre subterrânea, “clandestina” e que consistiria no destino dos instintos e paixões recalcados e desfigurados pela civilização. E o Anjo da História de Benjamin não consegue deter-se, pois a tempestade, que se emaranhou em suas asas, impedindo-o de fechá-las, o impele inexoravelmente para o futuro, para a repetição do passado, de novas hecatombes, como diz Löwy (2005, p. 90), cada vez maiores e mais destruidoras. Essa tempestade arrasadora é o que chamamos, diz Benjamin, de *progresso*.

⁷⁰ Cf. Benjamin (1984); sobre a importância da Tese IX, enquanto *alegoria*, no conjunto das teses *Sobre o conceito de história*, conferir Löwy (2005, p. 87-95).

O entrelaçamento entre os temas do corpo e do progresso técnico encontra um lugar de destaque na *arqueologia da modernidade* empreendida por Benjamin. Os próprios materiais, e a forma como o autor os interpretava, que compuseram esse projeto monumental – *Das Passagen-Werk* (BENJAMIN, 2006; 1982) –, que permaneceu inacabado⁷¹, *falam*, à maneira benjaminiana, muito sobre essa relação. Na tentativa de captar a *pré-história do século XIX* “a partir de pequenos sintomas superficiais”, como se refere Horkheimer numa carta ao próprio Benjamin em setembro de 1935⁷², Benjamin dispôs de uma infinidade de temas e imagens: de arquitetura e engenharia, de pintura e fotografia, de literatura e jornalismo, de fragmentos de dados históricos de fontes do século XIX e XX, que ele encontrou não apenas em suas pesquisas na *Staatsbibliothek de Berlin* e na *Bibliothèque Nationale de Paris* (BUCK-MORSS, 2002), mas também nas ruas, nos parques, nas lojas e, sobretudo, nas famosas *galerias* – com suas figuras características como o flâneur, a prostituta, o jogador, o colecionador – da cidade de Paris, “capital do século XIX” (BENJAMIN, 1985a; 1977).

Nesse excurso analisaremos um conjunto pontual de textos de Benjamin, escritos, sobretudo, em meados dos anos de 1930, buscando mostrar como o tema da técnica, em sua relação com o do corpo, constitui uma chave de leitura importante para a compreensão da análise que Benjamin fez da modernidade, tendo como palco privilegiado as grandes metrópoles, com seus desafios e ritmos cada vez mais acelerados. Nesses textos transparecem as tentativas do autor de entender as transformações daquele momento histórico – com as ambigüidades inerentes a esse processo –, vinculadas, sobretudo, à configuração de uma forma de sensibilidade, de interioridade, vale dizer, da produção de uma determinada subjetividade. À essa nova sensibilidade, gestada pelos avanços da técnica, pelo ritmo da produção industrial, não corresponderia mais a *experiência* (*Erfahrung*), mas a *vivência do choque* (*Chockerlebnis*). Como veremos a seguir, Benjamin capta esse conjunto de transformações através da obra de importantes literatos do século XIX, com destaque especial para Proust, Baudelaire e Poe, os quais traduziram para suas obras os sentimentos, os desejos, os encantos e as preocupações de uma época que produziu profundas mudanças em diversos âmbitos da vida, como na política, na cultura, na economia, na esfera da intimidade, várias delas, como enfatizado antes, impulsionadas pelo desenvolvimento tecnológico.

⁷¹ Sobre o *Projeto das Passagens* (*Passagen-Werk*) conferir Buck-Morss (2002).

⁷² Citada por Wiggershaus (2002, p. 223).

– II –

O conceito de *experiência* (*Erfahrung*), assim como sua forma de comunicação *par excellence*, a narrativa, são os principais temas do famoso texto dedicado a obra do escritor russo Nikolai Leskov (1831-1895): *O Narrador – Der Erzähler* (BENJAMIN, 1985b, p. 197-221; 1977, p. 385-410), escrito em 1936. Nele Benjamin irá diagnosticar o declínio da arte de narrar, especialmente na sua forma oral, considerada por ele a “faculdade de intercambiar experiências”, cuja razão relaciona-se, por um lado, ao fato das pessoas já não viverem mais experiências, e portanto não poderem mais narrá-las⁷³, ao mesmo tempo em que, por outro, a própria narrativa em si, como parte de uma tradição coletiva em extinção, constitui-se ela própria numa experiência em declínio.

Benjamin apontará ainda, além do surgimento do romance⁷⁴ no início do período moderno e do jornal – que traz notícias de lugares distantes, como outrora o viajante, que agora se vê “dispensado” –, a evolução das forças produtivas com o desenvolvimento da técnica, como causas objetivas do encolhimento da experiência e da narrativa. Nas suas palavras:

A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um “sintoma de decadência” ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas. (BENJAMIN, 1985b, p. 201; 1977, p. 388).

Para Benjamin, a *experiência* exige um tempo de reflexão que seria incompatível, tanto quantitativa quanto qualitativamente, como aquele da esteira de produção, na qual o

⁷³ Para Benjamin (1985b, p. 198-9; 1977, p. 386), a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. Por isso o autor afirmará que só aquele que viaja, seja no tempo ou no espaço, tem experiências para serem narradas. Como destaca Gagnebin (2004, p. 58), no idioma alemão, *fahren* – viajar, percorrer –, assim como *Gefährlich* – perigo –, possuem o mesmo radical da palavra *Erfahrung* – experiência – e *erfahren* – experienciar. Nesse sentido, haveria para Benjamin dois grupos de narradores, que se interpenetram de várias formas, e que poderiam ser concretizados através de seus dois representantes mais arcaicos: o camponês sedentário (que viveu muitos anos) e o marinheiro comerciante (que viajou por muitos lugares). “No sistema corporativo – diz Benjamin – associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelo migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário” (BENJAMIN, 1985b, p. 199; 1977, p. 387).

⁷⁴ “O que distingue”, diz Benjamin, “o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relata pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-as. A origem do romance é o indivíduo isolado [...]” (BENJAMIN, 1985b, p. 201; 1977, p. 389).

trabalho é realizado *contra o tempo*, ou daquele das grandes metrópoles⁷⁵. O ritmo da experiência e da narrativa é aquele do trabalho manual – típico, portanto, dos modos pré-capitalistas de produção –, que dispõe do tempo com intensidade (VAZ, 2001b, p. 47):

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em-si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.⁷⁶ (BENJAMIN, 1985b, p. 205; 1977, p. 393).

A vida nas grandes cidades, tais como Londres, Berlim e, sobretudo, Paris, com seus ritmos, desafios, antagonismos, infortúnios e, especialmente, com sua personagem principal, a *multidão*, ganha expressão adequada nos movimentos artísticos da época. E é justamente ao campo artístico, em especial o literário, que Benjamin recorre para buscar entender as ambigüidades daqueles processos de transformação que se tornavam, a cada dia, mais intensos. Numa série de artigos escritos na segunda metade dos anos de 1930⁷⁷, na sua grande maioria publicados na *Revista do Instituto de Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung)* e relativamente vinculados ao *Passagen-Werk* (WIGGERSHAUS, 1994, p. 224)⁷⁸, nos quais toma como fontes principais a obra de importantes literatos, com

⁷⁵ “Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo”. (Idem, *ibid.*, p. 204-5; *ibid.*, p. 392).

⁷⁶ Nessa citação percebemos um certo *conteúdo somático* da narrativa, onde a mão e todo um conjunto de gestualidades desempenham um papel fundamental: “A alma, o olho e a mão estão assim inscritos no mesmo campo. Interagindo, eles definem uma prática. Essa prática deixou de nos ser familiar. O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito). A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão [...] é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada”. (BENJAMIN, 1985b, p. 221; 1977, p. 409). Sobre a presença do corpo nos textos de Walter Benjamin, consultar o já mencionado trabalho de Vaz (2001b).

⁷⁷ Refiro-me, fundamentalmente, aos textos: Paris, Capital do século XIX (BENJAMIN, 1985a, p. 30-43; 1977, p. 170-184); Paris do Segundo Império em Baudelaire (BENJAMIN, 1991, p. 9-102; 1980, p. 511-604); e Sobre alguns temas em Baudelaire (BENJAMIN, 1991, p. 103-150; 1977, p. 185-229).

⁷⁸ Wiggershaus (1994, p. 224-5) destaca que uma apreciação mais cuidadosa no material que Benjamin havia reunido para o *Passagen-Werk*, os quais lhe serviram, inclusive, como fontes para seus trabalhos “menores” em andamento na época, para determinar o que ele visava em sua pesquisa sobre o século XIX, encontra-se uma quantidade significativa de dados relacionados diretamente ao tema da técnica e sua relação com a produção de uma forma de sensibilidade, com destaque especial para: “estudar o caráter de expressão dos primeiros produtos industriais, dos primeiros prédios industriais, das primeiras máquinas, mas também dos primeiros grandes magazines, das primeiras publicidades, etc.”; ou ainda: “fazer aparecer no tipo de habitação do século XIX, nos primórdios da técnica, a face atraente e ameaçadora da história primitiva”; além de outros temas indiretamente relacionados, como: “descobrir o conjunto de fatores do despertar do século XIX”; “conceber um processo econômico como fenômeno original evidente do qual provêm todos os fenômenos vividos no *Passagenwerk* e, portanto, do século XIX”; “apresentar o século XIX como forma

destaque especial para Baudelaire – representante exemplar da modernidade estética cuja obra torna a cidade de Paris tema e estrutura intrínseca da sua lírica (KOTHE, 1985) –, Benjamin procura captar as inquietações da vida contemporânea da época nas grandes metrópoles. Não é, portanto, por meio de uma análise frontal dos aspectos diretamente implicados no processo de modernização e urbanização, mas sim da representação literária desses fenômenos, que Benjamin captará as transformações ocorridas na estrutura de nossas formas de percepção.

Nas páginas iniciais do ensaio *Über einige Motive bei Baudelaire*, Benjamin (1991; 1977) estabelece um debate com autores como Simmel, Bergson, Proust e Freud, buscando determinar os motivos pelos quais as condições de receptividade da poesia lírica, mesmo no período correspondente ao sucesso de *As Flores do Mal*, de Baudelaire – último grande livro do gênero, segundo Benjamin –, haviam se tornado menos favoráveis. Benjamin supõe que se a poesia lírica, salvo raras exceções, não mantém contato com a experiência dos leitores, a causa deveria ser atribuída, então, à mudança na estrutura dessa experiência.

O autor destaca Bergson, especialmente o livro *Matéria e Memória* (BERGSON, 1999), de um conjunto de autores do campo da filosofia que, desde o final do século XIX, tentava apreender a “verdadeira” experiência, contraposta àquela que se manifestava na vida nas cidades, tomando como fonte não o homem na sociedade, mas “a literatura, melhor ainda a natureza e, finalmente, a época mística” (BENJAMIN, 1991, p. 104; 1977, p. 186). A importância desse autor é ressaltada na medida em que ele considerava a

original da pré-história”; e ainda: “mostrar até que ponto Baudelaire está enraizado no século XIX” (Idem, *ibid.* p. 225). É fundamental destacar ainda, como o faz Wiggershaus (1994, p. 225), que esses e outros dados programáticos, aparentemente de difícil conciliação, podem ser concentrados, no entanto, “[...] num ponto de fuga comum: mostrar a imagem histórica do século XIX; como, no instante da crise, ele lança raios para o sujeito da história em uma reminiscência involuntária; salvar, assim, esse passado de sua transmissão reificada; e reconduzir, assim, ao presente as forças que o pressionam para fazer da técnica o leito nupcial da comunicação da humanidade e do cosmos”. Evidentemente que essa idéia está diretamente ligada a dois conceitos fundamentais da *escrita polifônica* de Benjamin, que, apoiados em Wiggershaus, destacaremos a seguir, sem, no entanto, termos condições de aprofundar aqui nesse momento. O primeiro desses conceitos relaciona-se ao método benjaminiano – reforçado, nesse aspecto, pelas intuições que encontrava em autores como Klages, Proust e os surrealistas –, com o qual “[...] tentava tirar das experiências exemplares do sonho e do êxtase os princípios de um modo de percepção que faria explodirem os limites da prática costumeira das ciências – os princípios de um alargamento racional da consciência” (idem, *ibid.* p. 225). E o segundo conceito essencial está relacionado à técnica: ou ela se tornaria, nas mãos das massas, vale dizer do proletariado, “[...] o órgão sensato de uma experiência cósmica embriagadora – ou então caminhava para catástrofes ainda piores do que a Primeira Guerra Mundial. [...] Ou a técnica tornava-se o instrumento de salvação, ou, então, não havia salvação, ou ela podia ser posta a serviço da destruição das forças mágicas, ou, então, não havia meio de se livrar daquelas forças” (Idem, *ibid.*, p. 228-9).

estrutura da memória como decisiva para a estrutura filosófica da experiência.⁷⁹ Porém, Benjamin não deixa de salientar que Bergson não estava interessado em qualquer determinação histórica da experiência, evitando, assim, o contato com aquela experiência da qual a sua própria filosofia emergia e se contrapunha: “[...] a experiência inóspita, ofuscante da época da industrialização em grande escala” (BENJAMIN, 1991, p. 105; 1977, p. 187). Entretanto, será Proust, juntamente com Freud, que fornecerão as principais pistas sobre a experiência que se apresentava diante de Baudelaire, transmutada, sem ruptura, na figura do seu leitor.

Benjamin considera a obra de Proust, *Em busca do tempo perdido*, como a tentativa de reproduzir artificialmente, ou seja, no campo da literatura – já que é cada vez menor a esperança de poder realizar por outros meios –, sob as condições sociais da época, a experiência tal como Bergson havia imaginado. A importância de Proust para Benjamin provém, nesse contexto, da tentativa de restaurar a figura do narrador em uma época marcada pelo declínio da experiência (BENJAMIN, 1991, p. 107; 1977, p. 189).

No entanto, apesar da aproximação temática, a obra de Proust marcará uma diferença não apenas terminológica em relação a Bergson: “a memória pura – a *mémoire pure* – da teoria bergsoniana se transforma, em Proust, na *mémoire involontaire* [memória involuntária]. Ato contínuo, confronta esta memória involuntária com a voluntária, sujeita a tutela do intelecto”, aos apelos da atenção, na qual “as informações do passado, por ela transmitida, não guardam nenhum traço dele” (BENJAMIN, 1991, p. 106; 1977, p. 188). Nesse sentido, o acesso ao passado, que se dá, segundo Proust, por meio da memória involuntária, aguçada pelo contato, ao acaso, com algum objeto material qualquer – como o sabor ou cheiro do doce ou biscoito favorito na infância – não aconteceria, como destaca Benjamin, em função da vontade intelectual do indivíduo; não se teria acesso a ele por um ato espontâneo, por uma decisão racional (FRANCO, 2003). Nas palavras de Benjamin (1991, p. 106; 1977, p. 188): “Segundo Proust, fica por conta do acaso, se cada indivíduo adquire ou não uma imagem de si mesmo, e se pode ou não se apossar de sua própria experiência”. Destarte, e como bem assinala Benjamin, o conceito proustiano de memória involuntária carrega consigo as marca do seu tempo, ou seja, do momento histórico em que foi criado, fazendo parte, portanto, do “inventário do indivíduo multifariamente isolado”

⁷⁹ Sobre essa consideração, Benjamin (1991, p. 105; 1980, p. 608) diz o seguinte: “Na verdade, a experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente ficados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória”

(BENJAMIN, 1991, p. 107; 1977, p. 189). E acrescenta Benjamin: “as inquietações de nossa vida interior não têm, por natureza, este caráter irremediavelmente privado. Elas só o adquirem depois que se reduziram as chances dos fatos exteriores se integrarem à nossa experiência”. (Idem, *ibid.* p. 106; *ibid.*, p. 188). E ainda: “onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo”. (Idem, *ibid.* p. 107; *Ibid.*, p. 188).⁸⁰

Interessa aqui destacar ainda um elemento fundamental nessa discussão, e que se refere à uma das mais importantes transformações subjetivas captadas por Benjamin em relação ao crescente processo de tecnificação da época. Trata-se do conceito de *vivência de choque* – *Chokerlebnis*, e que o autor constrói, na sequência do ensaio em questão, ao estabelecer afinidades entre o conceito proustiano de memória involuntária com as assertivas de Freud sobre a relação entre a memória e o consciente, na perspectiva, como diz Rouanet (1990, p. 44), de uma crítica da cultura.

Do ensaio de Freud (1998), *Além do princípio de Prazer*, destaca-se a consideração sobre a existência de uma dicotomia que opõe a consciência à memória, e que aparece no texto freudiano sob a forma de uma hipótese, a qual Benjamin, como ele mesmo enfatizara, não tinha a pretensão de demonstrar.⁸¹ Como explica Rouanet (1990, p. 44), a função do sistema percepção-consciência seria a de receber os estímulos externos e, sem guardar traços dessas energias, “filtrá-las e transmiti-las aos demais sistemas psíquicos, capazes de armazenar os traços mnêmicos correspondentes às percepções vindas do mundo exterior”. Uma vez que memória e consciência pertencem a sistemas psíquicos incompatíveis, não seria possível que uma excitação se tornasse consciente e, ao mesmo tempo, deixasse traços mnêmicos, “o que significa que quando uma excitação externa é captada, de forma consciente, pelo sistema percepção-consciência, ela por assim dizer se evapora no ato mesmo da tomada de consciência, sem ser incorporada à memória” (Idem, *ibid.*, p. 44).

⁸⁰ Como se vê, Benjamin retoma aqui argumentos presentes, com maior força, no texto *O Narrador* (BENJAMIN, 1985b; 1977), inclusive no que se refere àqueles arrolados para distinguir duas formas de comunicação – a narrativa e a informação: “Há uma rivalidade histórica entre as diversas formas de comunicação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência. Todas essas formas, por sua vez, se distinguem da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Esta não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência”. (BENJAMIN, 1991, p. 107; 1980, p. 611).

⁸¹ A respeito da interpretação de Benjamin do texto em questão e, mais especificamente, do emprego que ele faz da teoria freudiana do trauma, conferir Rouanet (1990, p. 73-84).

Nesse sentido, Benjamin (1991, p. 108; 1977, p. 190) dirá, em termos proustianos, que “só pode se tornar componente da *mémoire involuntaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente ‘vivenciado’ [*erlebt*], aquilo que não sucedeu ao sujeito como ‘vivência’ [*Erlebnis*]”. Numa palavra: o consciente enquanto tal, segundo a interpretação de Benjamin, não registraria nenhum traço mnemônico.

Por outro lado, sua função no sistema psíquico seria outra, igualmente importante, diz Benjamin: a de agir como proteção contra os estímulos, contra os excessos de excitações provenientes do mundo exterior (Idem, *ibid.*, p. 109; *ibid.*, 191). Seguindo a interpretação de Benjamin, como explica Rouanet (1990, p. 44-5), o sistema percepção-consciência seria

[...] dotado de um *Reizschutz*, de um dispositivo de defesa contra as excitações, que filtra as formidáveis energias a que está exposto o organismo, só admitindo uma fração das excitações que bombardeiam continuamente o sistema percepção-consciência. Ao serem interceptadas pelo *Reizschutz*, as excitações demasiadamente intensas produzem um choque traumático.

Para Benjamin, as transformações vividas na modernidade, muitas delas, como dito, relacionadas ao incremento dos processos de tecnificação, resultariam na intensificação do *fator de choque* (*Chockmoment*) em praticamente todas as esferas da vida. Como consequência do fato do consciente estar continuamente mobilizado contra a profusão de choques aos quais o indivíduo está diariamente submetido, tem-se, em função da pressuposta relação dicotômica entre consciência e memória, um empobrecimento dessa última, que passa a armazenar cada vez menos traços mnemônicos. Nesse sentido, ao tipo de sensibilidade gestada no cotidiano cada vez mais complexo das metrópoles da época, com seus desafios e ritmos mais acelerados, não corresponderia mais o conceito de *experiência* (*Erfahrung*), mas o de *vivência* (*Erlebnis*), ao qual nos referimos anteriormente:

Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência [*Erfahrung*], e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência [*Erlebnis*]. (BENJAMIN, 1991, p. 111; 1977, p. 193).

É nesse contexto que se inscreveria a obra de Baudelaire, que toma a multidão e a cidade – embora, sempre, de forma “secreta”⁸² – como tema de sua lírica, inserindo a experiência do choque no cerne da sua poesia alegórica. Sua importância para Benjamin advém do fato de ele ter reagido, com seu trabalho artístico, ao declínio da experiência – não como o fizera Proust, que recriou no âmbito privado um processo de rememoração que se tornara impossível na esfera social – por meio da categoria de *spleen*, que a reconhece como já não mais possível de ser recuperada e que, ao invés de buscar recriá-la, transforma essa perda, esse sentimento melancólico, na própria matéria de sua poesia (BENJAMIN, 1991, 1977; ROUANET, 1990). É isso que lemos no seguinte fragmento do texto *Zentralpark – Parque Central* (BENJAMIN, 1991, p. 161; 1977, p. 237):

Deve-se presumir que os objetos que formam o miolo da poesia de Baudelaire não eram acessíveis a um esforço energético e sistemático: aqueles objetos decisivamente novos – a cidade grande, a multidão – tampouco são visados por ele como tais. Não são eles a melodia que tem em mente. É, antes, o satanismo, o *spleen* e o erotismo desviante. Os verdadeiros objetos de *As Fores do Mal* se encontram em lugares mais invisíveis.⁸³

Baudelaire não apenas “inseriu a experiência do choque [*Chockerfahrung*] no âmago de seu trabalho artístico” (BENJAMIN, 1991, p. 111; 1977, p. 194), como também o fez com seu ser espiritual e corporal. Benjamin falará, nesse sentido, da experiência de choque traduzida no próprio corpo de Baudelaire, registrada e descrita por seus contemporâneos: gestos excêntricos, fisionomia confiscada, tom de voz cortante, cesuras ao declamar, andar abrupto. A imagem alegórica em Baudelaire que corresponderia à resistência ao choque seria a da *esgrima*⁸⁴, que só pode ser decifrada, segundo Benjamin, tomando em conta a íntima relação entre a imagem do choque e o contato com as massas

⁸² “No que diz respeito a Baudelaire, a massa lhe é algo tão pouco exterior que nos permite seguir de perto, em sua obra, o modo como ele resiste ao seu envolvimento e à sua atração. [...] A massa é de tal forma intrínseca que em vão buscamos nele a sua descrição. Assim, seus mais importantes temas quase nunca são encontrados sob a forma descritiva”. (BENJAMIN, 1991, p. 115; 1977, p. 198).

⁸³ A respeito do satanismo ou do tom “blasfematório” de Baudelaire, Benjamin comenta que, se ele tem algum significado em sua obra, deve ser interpretado, então, como a única atitude na qual Baudelaire era capaz de manter, por longo tempo, uma postura não-conformista. Conferir, sobretudo, Benjamin (1991, p. 19-21; 1980, p. 523-526).

⁸⁴ Essa imagem aparece no poema *Sol* dos *Quadros Parisienses*, citado, inclusive, pelo próprio Benjamin:

“Ao longo dos subúrbios em que, pelas mansardas,
Persianas fazem véu às luxúrias bastardas,
Quando o sol arroja, imponente, seus punhais
Sobre a cidade e o campo, os tetos e os trigais,
Eu me ponho em minha estranha esgrima,
Farejando por tudo os acasos da rima,
Numa frase a tombar como sobre as calçadas,
Ou topando as imagens há muito sonhadas...” (BAUDELAIRE, 2002, p. 96).

urbanas: os golpes que o esgrimista desfere com sua espada destinam-se a abrir-lhe caminho através da multidão.

O tema da multidão não foi exclusivo de Baudelaire: Victor Hugo, Edgar Allan Poe, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, mas também Friedrich Engels e Karl Marx, entre tantos outros, também a tomaram como objeto de suas obras. A multidão, comenta Benjamin, se impôs como o tema de maior autoridade, como nenhum outro o fizera, aos literatos e pensadores do século XIX.

No texto *Paris do Segundo Império em Baudelaire* (BENJAMIN, 1991, p. 9-101; 1980, p. 509-604), o autor discorre, por exemplo, sobre uma nova modalidade de literatura característica do surgimento das metrópoles e, sobretudo, das multidões: a “fisiologia” (*Physiologie*), cujo momento áureo foi no início dos anos de 1840 (Idem, *ibid.*, p. 34; *ibid.*, p. 537). Os primeiros e preferidos “alvos” dos “fisiologistas” (*physiologies*), como eles próprios se denominavam, foram os tipos humanos – e, num segundo momento, a cidade –, e se esforçavam, como destaca Benjamin, para dar aos personagens uma imagem amistosa, contrastando, de maneira geral, com a forma como as pessoas percebiam e *viam* as relações no espaço urbano, uma vez que, como destaca Benjamin, citando Simmel, a preponderância da atividade visual, do *olhar*, em relação aos demais sentidos, é notória, e cuja causa principal deve-se ao desenvolvimento e o uso dos meios de transporte públicos, situação nova e bastante estranha naquele momento histórico: “Antes do desenvolvimento dos ônibus, dos trens, dos bondes no século XIX, as pessoas não conheciam a situação de ter de se olhar reciprocamente por minutos, ou mesmo por horas a fio, sem dirigir a palavra umas às outras”. (SIMMEL⁸⁵ citado por BENJAMIN, 1991, p. 36; 1980, p. 541). Os fisiologistas teciam, à sua maneira, a *fantasmagoria* da vida na cidade de Paris.

Entretanto, destaca Benjamin (1991, p. 36-7; 1980, p. 542), esse expediente de dar às pessoas uma imagem amistosa, como tipos inofensivos, não foi bem sucedido, uma vez que “as pessoas se conheciam umas às outras como devedores e credores, como vendedores e fregueses, como patrões e empregados – sobretudo como concorrentes”. Por isso, também as fisiologias assumiram rapidamente outras feições, desta vez muito mais próximas dos fisiognomistas do século XVIII, passando a distinguir e escrutinar os habitantes de Paris a partir da descrição – mas também da suposição – das características

⁸⁵ SIMMEL, G. *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*. Paris: Alcan, 1912. (Trad. de A. Guillaín).

físicas, do vestuário, da profissão, do caráter, da origem social e dos modos de vida dos transeuntes. No entanto, Benjamin destaca novamente que essa tarefa, de distinguir o público parisiense com tamanha precisão – tal como faz o geólogo em relação às camadas de rochas – almejada pelos fisiologistas, era algo pouco provável de ser alcançado, uma vez que

Se tal coisa pudesse ser feita, então a vida na cidade grande não seria nem de longe tão inquietante como provavelmente parecia a cada um. Haveria apenas retórica quando Baudelaire perguntava: “O que são os perigos da floresta e da pradaria comparados com os choques e conflitos diários do mundo civilizado? Enlace sua vítima no bulevar ou traspasse sua presa em florestas desconhecidas, não continua sendo o homem, aqui e lá, o mais perfeito de todos os predadores?” (Idem, *ibid.*, p. 37; *Ibid.*, p. 541-2).

Por outro lado, é justamente um determinado gênero literário que se gestava na transição do século XVIII para o XIX – o romance policial –, e que se atinha aos aspectos inquietantes e ameaçadores da vida urbana, que considerava, portanto, como diz Benjamin (1991, p. 36; 1980, p. 540), “[...] que todo o ser humano, tanto o mais elevado quanto o mais inferior, leva consigo um segredo que se conhecido o tornaria odioso a todos os outros”, que acabaria tendo, a partir daquele momento, um futuro mais promissor.⁸⁶

Se a massa em Baudelaire aparece secretamente – *o véu agitado através do qual via Paris* –, tão profundamente entranhada na estrutura de sua lírica, a ponto de ser inútil buscar-lhe uma descrição, por outro lado, ela ganha contornos e traços nítidos em outros literatos, geralmente associados ao medo, à repugnância e ao horror daqueles que a contemplavam pela primeira vez. Em Poe – talvez o exemplo mais eloquente – ela aparece como selvagem, bárbara – *um oceano de cabeças, encapelado* – sombria e confusa movendo-se sob a luz incipiente dos lampiões a gás pelas ruas de Londres. Benjamin faz referência, evidentemente, ao clássico do autor, *O Homem da multidão* (POE, 1993), espécie de radiografia do romance policial (BENJAMIN, 1991, p. 45; 1980, p. 550) – que foi, é importante mencionar, traduzido para o francês pelo próprio Baudelaire –, na qual a multidão é descrita destacando os traços comuns, as semelhanças, propositalmente acentuadas pelo autor, dos transeuntes, vale dizer: da uniformidade dos gestos e

⁸⁶ De acordo com Benjamin, os romances policiais surgem na França pela primeira vez com a tradução dos contos de Poe por Baudelaire, que acabou adotando o gênero. O romance policial fazia parte de uma literatura que atendia ao postulado baudelaireano, muito embora seja verdade que ele não escreveu nenhuma peça desse gênero. No entanto, como destaca Benjamin (1991, p. 40-1; 1980, p. 545), “As Flores do Mal conhece como fragmentos dispersos, três de seus elementos decisivos: a vítima e o local do crime (*Mártir*), o assassino (*O vinho do assassino*), a massa (*O crepúsculo vespertino*)”.

expressões, daqueles que se diluem, incluindo o burguês, no seu cortejo. “Poder-se-ia pensar que se está falando de indivíduos empobrecidos e semi-embriagados. Na verdade, trata-se de ‘gente de boa posição, negociantes, bacharéis de especuladores da Bolsa’” (POE⁸⁷ citado por BENJAMIN, 1991, p. 49; 1980, p. 555). Embora seja possível distinguir determinados “tipos”, predomina na narrativa de Poe, como dito, uma homogeneização deliberada da massa – por meio do vestuário e, sobretudo, do modo uniforme de andar, com seu comportamento, como que se reagissem a choques⁸⁸, a cada colisão com os demais transeuntes –, como se todos agissem de forma semelhante, automatizada, em meio à multidão: “o texto de Poe torna inteligível a verdadeira relação entre selvageria e disciplina. Seus transeuntes se comportam como se, adaptados à automatização, só conseguissem se expressar de forma automática. Seu comportamento é uma reação a choques” (Idem, *ibid.*, p. 126; 1977, p. 209).

É nesse contexto que Benjamin afirmará que se vislumbra aqui, a partir da representação que a massa adquire enquanto fenômeno entre os literatos, *algo diverso de uma psicologia de classes*. Tais massas humanas não possuem uma identidade ou adquirem a forma de um coletivo estruturado: são apenas pessoas isoladas, passantes, dispersos numa massa amorfa, sem identidade coletiva – mas também, como se verá mais adiante, igualmente sem traços individualizantes. Nesse sentido, diz Buck-Morss (1981, p. 319), a existência urbana *conspira* contra a consciência de classe.

O texto de Poe guarda ainda outro elemento importante, diz Benjamin: nele, a multidão é caracterizada com a mesma uniformidade dos movimentos automatizados do trabalho na esteira de produção: “à vivência do choque [*Chokerlebnis*] sentida pelo transeunte na multidão, corresponde a ‘vivência’ [*Erlebnis*] do operário com a máquina” (BENJAMIN, 1991, p. 126; 1977, p. 209). Tanto no texto *Paris do segundo Império* como, sobretudo, em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin irá comparar a uniformidade dos gestos – especialmente o sorriso, como uma espécie de amortecedor gestual – com a descrição que Poe empresta aos passantes na multidão, com os movimentos corporais dos palhaços e dos comediantes, assim como com o desenvolvimento dos parques de diversões,

⁸⁷ POE, E. A. *O homem da multidão*. Porto Alegre: PARAULA, 1993. (Edição trilingüe, incluindo a tradução francesa de Charles Baudelaire).

⁸⁸ “O mover-se através do tráfego implicava uma série de choques e colisões para cada indivíduo. Nos cruzamentos perigosos, inervações fazem-no estremecer em rápidas seqüências, como descargas de uma bateria. Baudelaire fala do homem que mergulha na multidão como em um tanque de energia elétrica. E, logo depois, descrevendo a experiência do choque, ele chama esse homem de ‘um caleidoscópio dotado de consciência’” (BENJAMIN, 1991, p. 124-5; 1980, p. 630).

estabelecendo íntima relação entre esses elementos com diversos apontamentos feitos por Marx no capítulo XIII de *O Capital* (MARX, 1985b) sobre o desenvolvimento da maquinaria na sociedade capitalista⁸⁹: a forma diferente de conexão entre as diversas etapas de trabalho no sistema artesanal e na indústria; o *adestramento* dos operários como forma de aprenderem a coordenar seus movimentos no processo de trabalho com o ritmo automatizado, uniforme, da esteira de produção e das máquinas, convertendo esses próprios movimentos numa espécie de automatismo⁹⁰; a supressão por parte do capital do conhecimento do trabalhador, do seu *saber-fazer*, vale dizer, da sua *prática*⁹¹; a divisão fomentada pelo desenvolvimento da maquinaria entre operários especializados e não-especializados. Nas palavras de Benjamin:

O servilismo com que os [passantes] que recebem empurrões se desculpam permite identificar a origem dos meios que Poe mobiliza nesse ponto. Eles se originam no repertório do palhaço, e ele os emprega de modo semelhante ao que, mais tarde, os cômicos utilizaram. Na arte

⁸⁹ Cf. Marx (1985b, especialmente p. 7-102).

⁹⁰ Nas palavras de Marx (1985b, p.42-3): “Todo trabalho na máquina exige aprendizado precoce do trabalhador para que ele aprenda a adaptar seu próprio movimento ao movimento uniforme e contínuo de um autômato. [...] Como o movimento global da fábrica não parte do trabalhador, mas da máquina, pode ocorrer contínua mudança de pessoal sem haver interrupção do processo de trabalho. [...] Da especialidade por toda a vida em manejar uma ferramenta parcial, surge, agora [na indústria], a especialidade por toda a vida em servir a uma máquina parcial. Abusa-se da maquinaria para transformar o próprio trabalhador, desde a infância, em parte de uma máquina parcial. Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve a máquina. Lá, é dele que parte o movimento do meio de trabalho; aqui ele precisa acompanhar o movimento. Na manufatura, os trabalhadores constituem membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, há um mecanismo morto, independentes deles, ao qual são incorporados como um apêndice vivo. [...] Toda a produção capitalista, à medida que ela não é apenas processo de trabalho, mas ao mesmo tempo processo de valorização do capital, tem em comum o fato que não é o trabalhador quem usa as condições de trabalho, mas, que, pelo contrário, são as condições de trabalho que usam o trabalhador; só, porém, com a maquinaria é que essa inversão ganha realidade tecnicamente palpável”.

⁹¹ Sobre esse ponto, Marx aponta o seguinte: “O que é válido para a divisão manufatureira do trabalho no interior da oficina vale para a divisão do trabalho no interior da sociedade. Enquanto artesanato e manufatura constituem o fundamento geral da produção social, a subsunção do produtor a um ramo exclusivo de produção, o rompimento da diversidade original de suas ocupações, é um momento necessário do desenvolvimento. Sobre esse fundamento, cada ramo específico da produção encontra empiricamente a configuração técnica que lhe é adequada, aperfeiçoa empiricamente e cristaliza-a rapidamente, assim que é atingido certo grau de maturidade. O que aqui e acolá provoca modificações é, além de novos materiais de trabalho fornecido pelo comércio, a mudança paulatina do instrumento de trabalho. Um vez alcançada a forma adequada de acordo com a experiência, também ela se ossifica, como o comprova sua passagem, através de milênios, das mãos de uma geração para outra. É característico que, até o século XVIII inclusive, os ofícios específicos se chamassem *mysteries* (*mystères*), em cujos arcanos só o empirica e profissionalmente iniciado podia penetrar. A grande indústria rasgou o véu que ocultava aos homens seu próprio processo de produção social e que transformava os diversos ramos da produção, que se haviam naturalmente particularizado, em enigmas de uns para os outros e até mesmo para o iniciado em cada ramo. Seu princípio – dissolver cada processo de produção, em si e para si, e para começar sem nenhuma consideração para com a mão humana, em seus elementos constitutivos – produziu a bem moderna ciência da tecnologia. [...] A tecnologia descobriu igualmente as poucas formas básicas do movimento, em que necessariamente ocorre todo fazer produtivo do corpo humano, apesar da diversidade dos instrumentos utilizados, assim como a Mecânica não se deixa enganar pela maior complicação da maquinaria quanto à repetição constante das potências mecânicas simples”. (MARX, 1985b, p. 88-9).

dos cômicos é notória uma relação com a economia. Em seus movimentos abruptos, imitam tanto a maquinaria ao assentar seus golpes na matéria, quanto a conjuntura ao assentá-los na mercadoria. As partículas da multidão descrita por Poe executam uma mímese semelhante do “movimento febril da produção material” junto com as formas de comércio pertinentes. A descrição de Poe prefigura o que mais tarde o Lunapark – que transforma o homem do povo num cômico – realizou com seus brinquedos oscilantes e diversões análogas. Em Poe, as pessoas se comportam como se só pudessem se exprimir reflexamente. Essa movimentação tem um efeito ainda mais desumano porque, em Poe, se fala apenas em seres humanos. (BENJAMIN, 1991, p. 50; 1980, p. 556).

O adestramento do operário industrial, especialmente na figura do trabalhador não-especializado⁹², o automatismo e os gestos abruptos dos passantes na multidão – expressões, portanto, da vida ordinária nas grandes cidades –, guardam ainda, segundo Benjamin, um elemento em comum e que se radica também no contexto de uma situação limítrofe: a guerra, especialmente àquelas entre máquinas – elas, também, expressões do desenvolvimento técnico no limiar do século XX. Trata-se da impossibilidade da experiência, que se outrora estava vinculada, sobretudo, a eventos que rompiam com a normalidade e o ritmo da vida cotidiana, como o caso de uma guerra, na modernidade – e essa é a grande diferença –, graças ao enorme desenvolvimento da técnica, essa situação não constitui mais uma exceção ou um caso excepcional. A partir do final da Primeira Guerra Mundial, dirá Benjamin no ensaio sobre *O Narrador*, as transformações vividas no continente europeu deixaram mais “pobres de experiência” não apenas os soldados que regressavam dos campos de batalhas, mas também toda uma geração que passara a viver “numa paisagem em que nada permanecera inalterado”. Nas palavras de Benjamin:

Com a [Primeira] guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos dos campos de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra material [*Materialschlacht*] e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de

⁹² “O operário não-especializado é o mais profundamente degradado pelo condicionamento imposto pela máquina. Seu trabalho se torna alheio a qualquer experiência.” (BENJAMIN, 1991, p. 126; 1980, p. 632).

torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 1985b, p. 198; 1977, p. 386).⁹³

Se Poe tinha conhecimento do processo de trabalho industrial, o que lhe permitiu estereotipar os gestos do transeunte tais como àqueles do operário na esteira de produção, o mesmo, como aponta Benjamin, não se pode dizer de Baudelaire. Entretanto, também é possível perceber nesse autor uma preocupação similar, que emerge da interpretação genial de Benjamin (1991, p. 127; 1977, p. 210) de um dos principais personagens da *modernidade* baudelaireana – o *jogador*. Como em um espelho, como ele mesmo diz, Benjamin procura compreender como o mecanismo reflexo e acionado no operário pela máquina pode ser examinado também nos jogos de azar. Interessa ao autor, nessa paradoxal aproximação – “onde haveria um antagonismo mais fidedignamente estabelecido, senão entre o trabalho e os jogos de azar” (Idem, *ibid.*, p. 127; *ibid.*, p. 210) ou entre o trabalhador e o indivíduo ocioso? –, a relação de ambos, mas também do soldado no campo de batalhas, com o tempo e, mais especificamente, com o tempo pretérito, com o passado, elementos intrínsecos da experiência:

É verdade que falta a este último [ao trabalho expropriado] o traço da aventura, a Fada Morgana que seduz o jogador. Mas o que de modo algum lhe falta é a inutilidade, o vazio, o não poder concluir, inerentes à atividade do trabalhador assalariado na fábrica. Seu gesto, acionado pelo processo de trabalho automatizado, aparece também no jogo, que não dispensa o movimento rápido da mão fazendo a aposta ou recebendo a carta. O arranque está para a máquina, como o lance está para o jogo de azar. Cada operação com a máquina não tem qualquer relação com a precedente, exatamente porque constitui a sua repetição rigorosa. Estando cada operação com a máquina isolada de sua precedente, da mesma forma que um lance na partida do jogo de seu precedente imediato, a jornada do operário assalariado representa, a seu modo, um correspondente à fêria do jogador. Ambas as ocupações estão igualmente isentas de conteúdo. (Idem, *ibid.*, p. 127; *ibid.*, p. 210).

A semelhança aparece mais fortemente ainda, acrescenta Benjamin, ao se considerar, para além dos elementos técnicos, as similaridades sob o ponto de vista psicológico. O jogador – nem seria preciso mencionar o caso do trabalhador assalariado – age motivado pelo interesse do ganho, mas seu empenho em ganhar mais dinheiro não pode ser considerado, diz Benjamin, como um *desejo* no sentido verdadeiro do termo. Este pertenceria à esfera da experiência, da qual o jogador está apartado em função da sua relação com o tempo na mesa de jogo – assim como a do trabalhador na fábrica –, no qual

⁹³ Importante destacar que Adorno retoma, quase integralmente, mas sem citar, essa passagem de Benjamin no aforismo *Longe dos Tiros*, presente da *Minina Moralia* e escrito em 1944, pouco antes do final da Segunda Guerra Mundial.

a idéia regulativa é a de recomeçar sempre, ditada pelo ponteiro dos segundos do relógio⁹⁴. Desse *tempo infernal*⁹⁵ – “em que transcorre a existência daqueles a quem nunca é permitido concluir o que foi começado” (Idem, *ibid.*, p. 129; *ibid.*, p. 212) – se distância, por exemplo, o *desejo* formulado na juventude, portanto, cedo na vida, a fim de esperar alcançar a sua realização posteriormente: “o que nos leva longe no tempo é a experiência que o preenche e o estrutura. Por isso o desejo realizado é o coroamento da experiência” (Idem, *ibid.*, p. 129; *ibid.*, p. 212). É nesse contexto que Benjamin dirá que a antítese da estrela cadente que, precipitando-se na infinita distância do espaço, se transformou, na simbólica dos povos, no símbolo do desejo realizado, é a bolinha de marfim dos jogos de roleta ou a *próxima* carta que paira sobre as demais no jogo de baralho.

Referindo-se ainda sobre esse aspecto, Benjamin comentará uma litografia de Johann Alois Senefelder (1771-1834), que representa uma casa de jogo, onde cada um dos jogadores retratados acompanha o jogo de maneira peculiar. Entretanto, há um traço comum a todos: suas atuações automáticas, suas existências de autômatos, destituídos que qualquer memória, que o autor não deixará de relacionar com os passantes de *O Homem da Multidão* de Poe:

há algo de comum nos vários comportamentos: as figuras em questão demonstram como o mecanismo, a que se entregam os jogadores dos jogos de azar, se apossa deles, corpo e alma, de tal forma que, mesmo em sua esfera pessoal, não importando quão apaixonados eles possam ser, não podem atuar senão automaticamente. Eles se comportam como os passantes no texto de Poe. Vivem sua existência de autômatos e se assemelham às personagens fictícias de Bergson, que liquidaram completamente a própria memória. (Benjamin 1991, p. 128; 1980, p. 634)

⁹⁴ Do poema *O Relógio* (BAUDELAIRE, 2002, p. 94-5) são os seguintes versos:

“Por hora mais de três mil vezes, o Segundo
Murmura: *Lembra então!* Com sua voz sonora
De inseto, Agora diz: Olha que eu sou Outrora,
Bombeou a minha tromba a tua vida, ó imundo!
(...)”

Lembra então que este Tempo é um jogador atento
Numa lei de ganhar, perene e sem trapaça.”

⁹⁵ No capítulo anterior destacamos, a partir do conteúdo das teses *Sobre o conceito de história* do próprio Benjamin, que a idéia de *tempo infernal*, cuja essência é a eterna repetição do mesmo, do sempre-igual (*Immergleichen*), tem nas figuras mitológicas de Sísifo e Tântalo a imagem mais emblemática. Em determinado fragmento das *Passagens*, Benjamin faz uma citação do livro de Engels, *A situação da Classe operária inglesa*, na qual este compara a interminável tortura vivida pelo operário na fábrica, obrigado a repetir sempre o mesmo movimento, com a condenação de Sísifo. Senão vejamos: “O trabalho na fábrica como infra-estrutura econômica do tédio ideológico das classes superiores. ‘A triste rotina de um infundável sofrimento no trabalho, no qual o mesmo processo mecânico é repetido sempre, assemelha-se ao trabalho de Sísifo; o fardo do trabalho tal qual a pedra de Sísifo, despenca sempre sobre o operário esgotado.’” (BENJAMIN, 2006, p. 146; 1983, p. 162).

A perda da memória e, mais especificamente, a supressão dos traços de individualidade na multidão, mas também na fábrica, aos quais nos referimos alguns parágrafos acima, reaparecem como temas centrais quando Benjamin registra o empenho da burguesia, desde Luís Filipe – *quando o homem privado pisa o palco da história* (BENJAMIN, 1985a, p. 37; 1977, p. 177) –, em compensar o desaparecimento dos vestígios da vida privada na cidade grande – que é, paradoxalmente, o *locus* do indivíduo burguês. E ela o faz entre quatro paredes, ao organizar-se no interior da residência, universo que reúne o longínquo e o pretérito⁹⁶, e no apego, como que uma última tentativa para não deixar se perder o rastro de seus dias sob a face da Terra, aos seus artigos de consumo e acessórios:

Sem descanso, tira molde de uma multidão de objetos; procura capas e estojos para chinelos e relógios de bolso, para termômetros e porta-ovos, para talheres e guarda-chuvas. Dá preferência a coberturas de veludo e de pelúcia, que guardam a impressão de todo o contato. Para o estilo Makart do final do Segundo Império, a moradia se torna uma espécie de cápsula. Concebe-a como um estojo do ser humano e nela o acomoda com todos os seus pertences, preservando, assim, os seus vestígios, como a natureza preserva no granito uma fauna extinta (BENJAMIN, 1991, p. 43-4; 1980, p. 548-9).

Habitar, diz Benjamin, é deixar rastros. O interior das casas e sua decoração, com materiais como veludo e pelúcia, se contrapõe, assim, à rua e ao local de trabalho, espaços despersonalizados e despersonalizantes, onde impera o emprego do aço e do vidro, materiais que, ao contrário dos primeiros, não registram os rastros e nem deixam marcas daqueles que por ali transitam. Como expressão máxima dessa oposição, Benjamin destaca o *Art nouveau* (*Jugendstil*) – estilo de decoração desenvolvido na Europa e nos Estados Unidos entre os anos de 1890-1910 – como “a última tentativa de fuga de uma arte sitiada em sua torre de marfim pela técnica” (BENJAMIN, 1985a, p. 30; 1977, p. 177-8), na medida em que sua linguagem, que mobiliza todas as reservas da interioridade, se contrapunha a um ambiente tecnicamente estruturado pelos novos elementos da construção na época, justamente o vidro e o ferro. “Evita-se”, diz Benjamin (1985a, p. 32; 1977, p. 171), “o ferro nas moradias, mas ele é empregado nas galerias, salas de exposições e estações de trem – construções que serviam para fins de trânsito”.

⁹⁶ O verdadeiro morador desse interior, diz Benjamin (1985a, p. 38; 1977, p. 178), é o *coleccionador* (*Sammler*), o qual procura retirar das obras de arte, pela sua posse, o seu caráter de mercadoria (valor de troca). Entretanto, “no lugar do valor de uso empresta-lhe tão-somente um valor afetivo [*Liebhaverwert*]. O colecionador sonha não só estar num mundo longínquo ou pretérito, mas também num mundo melhor, em que os homens estejam tão despojados daquilo que necessitam quanto no cotidiano, estando as coisas, contudo, liberadas da obrigação de serem úteis”.

Nesse quadro de isolamento da individualidade, Benjamin inscreve também a mecanização dos gestos ao qual estão submetidos os beneficiários do conforto – *que também isola*. Uma série de invenções, desenvolvidas a partir dos anos de 1850, como o fósforo, o telefone, o gramofone, a máquina fotográfica, guardam entre si um elemento comum: a redução de uma série de processos complexos a um simples gesto – “entre os inúmeros gestos de comutar, inserir, acionar etc., especialmente o ‘click’ do fotógrafo trouxe consigo muitas conseqüências. Uma pressão do dedo bastava para fixar um acontecimento por tempo ilimitado”. (BENJAMIN, 1991, p. 124; 1980, p. 630). À essa série de alterações ópticas correspondiam outras, táteis, como as folhas de anúncios dos jornais – que se tornavam, devido a redução do preço da assinatura, a crescente importância do romance-folhetim e o incremento dos anúncios de propaganda, cada vez mais populares e comercializados (BENJAMIN, 1991, p. 23-5; 1980, p. 528-531) –, ou o simples fato de mover-se pelas ruas da cidade através do tráfego: “Se, em Poe, os passantes lançam olhares ainda aparentemente despropositados em todas as direções, os pedestres modernos são obrigados a fazê-lo para se orientar pelos sinais de trânsito. A técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa” (Idem, *ibid.*, p.125; *ibid.*, p. 630). Nas ruas das grandes cidades, onde o ritmo em meio à multidão é acelerado e o choque com os transeuntes é quase inevitável, os sentidos, sobretudo o olhar⁹⁷ – “é evidente que o olho do habitante das metrópoles está sobrecarregado com funções de segurança” (Idem, *ibid.*, p. 142; *ibid.*, p. 649) –, já não mais *reconhecem*, mas *respondem*, da mesma forma que os movimentos do corpo devem, antes de tudo, como vimos, *defender-se* da sucessão interminável de choques (VAZ, 2001b).

A expressão artística que corresponde à essa nova sensibilidade gestada pelos avanços da técnica, que submete os sentidos e os movimentos do corpo à um treinamento rigoroso, é o cinema, diz Benjamin. Nele, o espectador encontrará uma forma de arte cuja essência é a sucessão rápida e brusca de imagens, correspondente, nesse sentido, ao *efeito de choque* (*Chockerwirkung*) ao qual ele está exposto constantemente no cotidiano: “no filme, a percepção sob a forma de choque se impõe como princípio formal. Aquilo que

⁹⁷ No aforismo *Paysage*, presente no livro *Minima Moralia*, Adorno (GS 4, p. 54 [p. 1723]; MM, p. 41) também irá falar em alterações, mediadas pelas novas condições técnicas, no aparelho perceptível das pessoas, sobretudo no olhar. Ao referir-se à falta de expressividade das paisagens americanas, o autor destacará: “ela [a paisagem] é desolada e desoladora. A isso corresponde a maneira de percebê-la. Pois o que o olhar apressado viu apenas de dentro do automóvel não pode ser repetido e, como lhe fazem falta os traços, assim também desaparece sem deixar traços”.

determina o ritmo da produção na esteira rolante está subjacente ao ritmo da receptividade, no cinema” (BENJAMIN, 1991, p. 125, 1980, p. 630).

Como se sabe, o cinema aparece como tema importante no famoso texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica – Das Kunstwert im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (BENJAMIN, 1985c, p. 165-196; 1980, p. 431-470). Nesse ensaio Benjamin trata do declínio de uma determinada forma histórica de arte, a *arte aurática*,⁹⁸ provocado pelo desenvolvimento dos meios de reprodução técnica da arte,⁹⁹ tais como a fotografia e o cinema,¹⁰⁰ considerados, eles próprios, novas formas artísticas – *pós-auráticas*. Sem termos condições de aprofundar o debate em torno da distinção entre essas duas formas de arte, bem como de suas conseqüências não só para o campo artístico, senão também para o enfrentamento político, que são amplamente destacadas por Benjamin no texto em questão, gostaríamos de nos ater a um aspecto que é central no texto em questão, e que o liga fortemente àqueles sobre a poesia lírica de Baudelaire. Há em todos esses textos uma preocupação em comum, embora suas conclusões possam, eventualmente, ser diferentes: a tentativa de compreender a emergência de uma nova forma de subjetividade que se origina a partir das transformações vinculadas aos processos de massificação característicos de um contexto social marcado pela hegemonia da massa, da multidão, ocorridas na estrutura de nossas formas de percepção. É nesse sentido que Benjamin dirá que o *conteúdo de verdade* das formas artísticas pode ser apreendido da sua adequação ao estágio de desenvolvimento da técnica no campo artístico que, embora

⁹⁸ A obra de arte clássica ou tradicional é marcada por duas características fundamentais, que compõem o que Benjamin chama de aura: ela é única, singular, autêntica – a dimensão temporal da aura, sua *unicidade*; e a dimensão espacial, seu distanciamento. Nas palavras de Benjamin: a aura “é uma figura singular, composta por elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho” (Benjamin, 1985b, p. 170; 1980, p. 440).

⁹⁹ A arte sempre foi reprodutível, mas desde o surgimento da fotografia, diz Benjamin, um elemento ganha destaque: a possibilidade de reprodutibilidade técnica que, de acordo com o autor, mantém intacto o conteúdo, a autenticidade – que é dada, como dito, pela sua existência única, singular, no lugar em que ela se encontra, ou seja: seu aqui e agora –, da obra reproduzida, embora desvalorize sua relação com a tradição na qual ela estava enraizada. Antes da reprodução técnica, todas as reproduções manuais, de um quadro, por exemplo, eram geralmente uma falsificação. Há dois elementos que devem ser destacados na reprodução técnica da arte: 1º) na reprodução técnica, como na fotografia, é possível acentuar aspectos do original que não são acessíveis à olho nu, mas o são à objetiva; 2º) ela pode aproximar o indivíduo da obra reproduzida, seja sob a forma de foto ou, no caso da música, do disco. Ou seja: com os meios de reprodução técnica a estrutura espaço-temporal da obra de arte, que, como dito na nota anterior, compõe a sua aura, se modifica, uma vez que, ao ser reproduzida indefinidamente, ela deixa de ser única e pode, também, ser tocada ou possuída pelo observador, deixado, assim, de ser distante.

¹⁰⁰ Com o cinema, a reprodutibilidade técnica da obra de arte também se altera, uma vez que ela deixa de ser externa à obra, como na fotografia, e passa a determiná-la em sua estrutura interna, na medida em que é produzida em virtude de sua reprodução.

não esteja diretamente subordinado, tem íntima relação com o desenvolvimento das forças produtivas. Esse seria o caso da arte pós-aurática, que além da fotografia e do cinema, deve ser destacada também a arquitetura moderna – o edifício é, simultaneamente, objeto de uso e de percepção –, que corresponde, por um lado, ao crescente papel ocupado pelas massas: o declínio da aura da obra de arte clássica não é arbitrário, mas é condicionado socialmente em virtude da importância, enquanto fenômeno social, que a massa adquire na sociedade hodierna. Por outro, é ela – sendo o cinema sua forma mais emblemática – que, ao refletir a estrutura de choque da realidade, como dito antes, responde às exigências da nova sensibilidade, baseada não mais na *experiência (Erfahrung)*– vinculada, no âmbito da arte tradicional, à contemplação –, mas na *vivência (Erlebnis)*:

Nisso se baseia o efeito de choque [*Cockewirkung*] provocado pelo cinema, que, como qualquer outro choque, precisa ser interceptado por uma atenção aguda. *O cinema é a forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronta o homem contemporâneo.* Ele corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo, como as que experimenta o passante, numa escala individual, quando enfrenta o tráfego, e como as experimenta, numa escala histórica, todo aquele que combate a ordem social vigente. (BENJAMIN, 1985b, p. 192; 1980, p. 464). (grifos do autor).

Ainda sobre a relação entre arte e técnica, Benjamin dirá que na sociedade moderna, como em nenhum outro momento histórico, a técnica desenvolvida e aperfeiçoada pela humanidade para o domínio e subjugo da natureza, tornou-se a tal ponto emancipada que ela se confronta, como uma espécie de *segunda natureza (zweite Natur)*, contra o homem – Marx dirá que não é o trabalhador quem usa as condições de trabalho, mas, que, pelo contrário, com o desenvolvimento da maquinaria, são as condições de trabalho que usam o trabalhador. “Diante dessa segunda natureza”, diz Benjamin, “que o homem inventou mas há muito não controla, somos obrigados a aprender como outrora diante da primeira” (Idem, *ibid.*, p. 174; *ibid.*, 444). Uma das tarefas da arte é – como sempre fora –, nesse sentido, auxiliar o homem nesse aprendizado,¹⁰¹ cujo papel principal

¹⁰¹ Benjamin já havia enfatizado no aforismo *A caminho do planetário de Rua de mão única*, escrito em 1928, à idéia de *domínio sobre o domínio técnico da natureza*, tarefa que ele atribui, em parte, à arte. Nele também destaca que o possível potencial emancipador da técnica, cujo desenvolvimento é potencializado pelo capitalismo, foi traído pelos objetivos de lucratividade das classes dominantes, algo que aparecerá novamente na tese XI de *Sobre o Conceito de História* (BENJAMIN, 1985b, 227-8; 1977, p. 256-7). Vejamos o que diz Benjamin no aforismo em questão: “Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez do lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de

nesse momento histórico marcado pelas formas de reprodução técnica da arte cabe ao cinema: “o filme serve para exercitar o homem nas novas percepções e reações exigidas por um aparelho técnico cujo papel cresce cada vez mais em sua vida cotidiana. Fazer do gigantesco aparelho técnico do nosso tempo o objeto das inervações humanas – é essa a tarefa histórica cuja realização dá ao cinema o seu verdadeiro sentido.” (Idem, *ibid.*, p. 174; *ibid.*, p. 444-5).

Se, por um lado, como vimos anteriormente, a relação com a máquina na fábrica destitui o operário – não apenas o trabalhador do sexo masculino, que ocupava tradicionalmente esse lugar, mas também de mulheres e crianças cuja empregabilidade tornou-se possível graças ao desenvolvimento da maquinaria pelo capital¹⁰² – de sua humanidade, ao torná-lo um apêndice vivo de um sistema morto, radicando nesse os movimentos mecânicos sempre iguais, que não guardam vínculo nenhum com os momentos antecedentes ou sucessores, e o ritmo uniforme daquela, por outro, a relação que se estabelecerá entre o ator e a câmera no cinema – portanto, entre humano e máquina – terá outro caráter. A importância da forma *sui generis* da interpretação do ator de cinema que, diferentemente do teatro, não representa seu papel para um público, mas diante de um grêmio de especialistas técnicos, como o produtor, o diretor, o operador, o engenheiro de som ou de iluminação etc., está na sua *dimensão de teste*. Tal caráter de teste da interpretação no cinema é semelhante àquele de uma prova esportiva, mas com uma diferença fundamental: na primeira, o caráter de execução da performance do ator diante da câmera consiste em ultrapassar certos limites, típicos dos testes mecanizados, que estaria ausente no caso das provas esportivas, nas quais, geralmente, o atleta executa tarefas que não são colocadas por um aparelho. Mas o teste do ator de cinema também se diferencia das provas mecânicas implícitas que o trabalhador executa diante da esteira de produção – implícitas porque “quem não as passa com êxito, é excluído do processo de produção” (Idem, *ibid.*, p. 178; 1980, p. 450) –, uma vez que seu caráter de teste também não ultrapassa o limite destacado por Benjamin. Esse limite consiste, de acordo com o autor, no fato de que as diversas provas executadas pelos atores de um filme, como por exemplo, um grito de socorro que é encenado e filmado dezenas de vezes, “não podem ser

sangue. Dominação da Natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica. Quem, porém, confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável ordenação da relação entre gerações, e não das crianças? E assim também a técnica não é a dominação da Natureza: é a dominação da relação entre Natureza e humanidade.” (BENJAMIN, 1995, p. 68-9).

¹⁰² Cf. Marx (1985b, especialmente p. 7-102).

mostradas, como seria desejável, e como acontece com as provas esportivas. É esta a especificidade do cinema: *ele torna mostrável a execução do teste, na medida em que transforma num teste essa ‘mostrabilidade’*” (Idem, *ibid.*, p. 178; grifos do autor). Representar diante da câmera, sob a luz dos refletores, atendendo às exigências do microfone, no caso do cinema sonoro, é uma prova extremamente rigorosa. Nesse sentido, segundo a interpretação benjaminiana, o ator, ao lograr êxito na interpretação diante desses aparelhos, vinga-se na alienação imposta à maioria das pessoas que, ao contrário dele, não conseguem conservar sua dignidade diante da máquina. Nas palavras de Benjamin (1985b, p. 179; 1980, p. 450):

Ser aprovado nela significa para o ator conservar sua dignidade humana diante do aparelho. O interesse desse desempenho é imenso. Porque é diante de um aparelho que a esmagadora maioria dos cidadãos precisa alienar-se de sua humanidade, nos balcões e nas fábricas, durante o dia de trabalho. À noite, as massas enchem os cinemas para assistirem à vingança que o interprete executa em nome delas, na medida em que o ator não somente afirma diante do aparelho *sua* humanidade (ou o que aparece como tal aos olhos dos espectadores), como coloca esse aparelho a serviço do seu próprio triunfo.

Mas o cinema não apenas realiza a tarefa de criar um equilíbrio entre homem e o aparelho pelo modo como aquele se representa diante deste,¹⁰³ mas também pela forma com que o homem representa o mundo, graças às objetivas da câmera filmadora. Por meio desse instrumento, as coisas se revelam de maneira diferente do que pelo olhar: o espaço se amplia com o grande plano; o movimento torna-se mais vagaroso com a câmera lenta; um detalhe, um gesto que, a princípio não seria perceptível, é acentuado, ressaltado pelos mecanismos de ampliação da imagem. Enfim, um universo diferente e desconhecido do

¹⁰³ Para Benjamin, é menos importante que um ator de cinema represente seu personagem para um público, do que representar-se a si mesmo diante do aparelho. Mas a representação do humano pelo aparelho não deixa de ser, como destaca o autor, um *estranhamento* (*Befremden*), da mesma espécie que o estranhamento do homem, no período romântico, diante da sua imagem refletida no espelho. Para Benjamin, essa imagem especular do humano, criada pela auto-representação de si mesmo pelo ator, enquanto representante da humanidade, encontrou no contemporâneo uma função criadora, na medida em que pode ser transportada para um lugar em que ela possa ser vista pela massa. É para ela, em última instância, que o ator representa. Sua presença é secreta, mas não deixa de ser consciente para o intérprete: “é ela [a massa] que vai controlá-lo. E ela, precisamente, não está visível, não existe ainda, enquanto o ator executa a atividade que será por ela controlada. Mas a autoridade desse controle é reforçada por tal invisibilidade” (BENJAMIN, 1985b, p. 180; 1980, p. 451). Mas Benjamin irá advertir que essa utilização política precisará esperar até que o cinema não esteja sob a égide da exploração capitalista: “não se deve, evidentemente, esquecer que a utilização política desse controle terá de esperar até que o cinema se libere da sua exploração pelo capitalismo. Pois o capital cinematográfico dá um caráter contra-revolucionário às oportunidades revolucionárias imanentes a esse controle. Esse capital estimula o culto do estrelato, que não visa conservar apenas a magia da personalidade, há muito reduzida ao clarão putrefato que emana do seu caráter de mercadoria, mas também o seu complemento, o culto do público, e estimula, além disso, a consciência corrupta das massas, que o fascismo tenta por no lugar de sua consciência de classe”. (BENJAMIN, 1985b, p. 180; 1980, p. 451-2).

olhar é revelado pelas lentes.¹⁰⁴ “A diferença está principalmente”, diz Benjamin (1985b, p. 189; 1980, p. 461), “no fato de que o espaço em que o homem age conscientemente é substituído por outro em que sua ação é inconsciente”. A câmera permite, de forma ainda mais decisiva do que já fizera a máquina fotográfica,¹⁰⁵ a experiência do *inconsciente ótico*, de modo semelhante, segundo o autor, ao que ocorre com a psicanálise, que abre a experiência do inconsciente pulsional. “A natureza que fala à câmera”, ressalta Benjamin em *Pequena história da fotografia*, “não é a mesma que fala ao olhar [...]” (BENJAMIN, 1985b, p. 94).

Se a relação com câmera no cinema guarda a possibilidade de fornecer a imagem especular do humano e, assim, preservar uma determinada subjetividade naquele que se representa diante do aparelho – ainda que sob a forma de estranhamento, enquanto auto-representação de si mediada por um instrumento –, o processo de *desaparecimento* do ser humano nas ruas das grandes cidades, mencionado anteriormente, encontra sua *contraface* no desenvolvimento dos meios de transporte, de comunicação e o correlato progresso de normatização das formas de controle da época, vinculado, por exemplo, à numeração dos imóveis¹⁰⁶ e ao registro das carruagens que chegavam e partiam das praças públicas de Paris. Como destaca Rouanet (1990, p. 67), “as impressões, que se apagam quando o indivíduo penetra na massa, são refeitas pela polícia, sob a forma de impressões digitais. O indivíduo, que se extingue na multidão, é re-individualizado pela antropometria, e com isso se perde, pela segunda vez, a identidade, transformando-se numa ficha, e não pode sequer, refugiar-se no anonimato”.

Nesse contexto, uma medida técnica é sobremaneira importante no processo administrativo de controle: a descoberta da fotografia, cuja importância para a criminalística, nos processos de identificação dos suspeitos e criminosos, é comparada por Benjamin ao papel que a imprensa representou para o desenvolvimento da literatura, pois,

¹⁰⁴ “Se podemos perceber o caminhar de uma pessoa, por exemplo, ainda que em grandes traços, nada sabemos, em compensação, sobre sua atitude precisa na fração de segundo em que ela dá um passo. O gesto de pegar um isqueiro ou uma colher nos é aproximadamente familiar, mas nada sabemos sobre o que se passa verdadeiramente entre a mão e o metal, e muito menos sobre as alterações provocadas nesse gesto pelos nossos vários estados de espírito. Aqui intervém a câmera com seus inúmeros recursos auxiliares, suas imersões e emersões, suas interrupções e seus isolamentos, suas extensões e suas acelerações, suas ampliações e miniaturizações.” (Benjamin, 1991, p. 189).

¹⁰⁵ Cf. Benjamin (1985b, p. 91-107).

¹⁰⁶ Referindo-se às resistências, por volta de 1864, a essa medida policial em bairros proletários de Paris, Benjamin (1991, p. 44; 1980; p. 549-550) acrescenta: “Naturalmente, tais resistências nada puderam, por muito tempo, contra o empenho de compensar, através de uma múltipla estrutura de registros, a perda de vestígios que acompanha o desaparecimento do ser humano nas massas das cidades grandes”.

como assevera, “pela primeira vez, a fotografia permite registrar vestígios duradouros e inequívocos de um ser humano. O romance policial se forma no momento em que estava garantida essa conquista – a mais decisiva sobre o incógnito do ser humano” (BENJAMIN, 1991, p. 45; 1980, p. 550).

Os perigos de andar pelas ruas através do tráfego, o espaço devidamente *numerado* e *classificado*, assim como os indivíduos, a descoberta da fotografia e sua utilização no processo administrativo de controle, constituíam verdadeiros obstáculos para o florescimento da *flânerie*, e a cidade deixava, desde há muito, de ser a pátria desta figura ambígua que é o *flâneur*, como veremos a seguir.

– III –

Dialética da flânerie: por um lado, o homem que se sente olhado por tudo e por todos, simplesmente o suspeito; por outro, o totalmente insondável, o escondido. (BENJAMIN, 1991, p. 190).

Se na Londres descrita por Poe a massa de passantes sombria e bárbara – aquele *oceano de cabeças, encapelado* – movimenta-se de forma febril, acotovelando-se uns aos outros, representa um obstáculo para o *flâneur*, na Paris de Baudelaire, como comenta Benjamin, ainda havia espaços para *flânerie* florescer. Na cidade de Paris, “ainda se apreciavam as galerias, onde o *flâneur* se subtraía da vista dos veículos que não admitem o pedestre como concorrente. Havia o transeunte, que se enfia na multidão, mas havia também o *flâneur*, que precisa de espaço livre e não quer perder a sua privacidade” (BENJAMIN, 1991, p. 50; 1980, p. 556).

O *flâneur*, diferentemente do passante comum, que se enfia na massa, não quer se diluir; ele conserva ainda sua individualidade colocando-se na margem, na *periferia* da massa, como diz Rouanet (1990); precisa de espaço para vagar calma e despreocupadamente, sem receber encontrões de outros pedestres ou precisar se esquivar dos veículos. Ele se mantém distante dos demais que, desindividualizados, seguem o cortejo da multidão. O *flâneur* despreza a massa, mas, ao mesmo tempo, é seu cúmplice.¹⁰⁷ Sua existência depende da multidão, pois é por meio dela, como um *véu agitado*, que vê a

¹⁰⁷ “Se sucumbia à violência com que ela [multidão] o atraía para si, convertendo-o, enquanto *flâneur*, em um dos seus, mesmo assim não o abandonava a sensação de sua natureza inumana. Ele se faz de cúmplice para, quase no mesmo instante, isolar-se dela. Mistura-se a ela intimamente, para, inopinadamente, arremessá-la no vazio com um olhar de desprezo”. (BENJAMIN, 1991, p. 121; 1980, p. 626).

cidade: “o *flâneur* [...] busca o seu asilo na multidão. [...] A multidão é o véu através do qual a cidade costumeiramente acena ao *flâneur* enquanto fantasmagoria. Na multidão, a cidade é ora paisagem, ora ninho acolhedor” (BENJAMIN, 1985a, p. 39; 1977, p. 179).

É justamente o ponto de vista do qual o *flâneur* olha e sente a multidão, a forma como ele se relaciona com ela, que Benjamin se valerá para distinguir as personagens principais dos romances de Poe e Hoffmann. Na novela *O Homem da Multidão* de Poe, destaca Benjamin (1991, p. 46; 1980, p. 551), impressiona “[...] o fascínio com que o narrador acompanha o espetáculo da multidão”, que também é observada através da janela de esquina pelo protagonista de um conto de Hoffmann – *A janela de esquina do Primo*. A diferença entre esses dois pontos de observação, prossegue Benjamin – e dos quais é possível captar as diferenças entre Londres e Berlim, cidades onde os romances são ambientados –, está relacionada, no primeiro caso, com a figura do *consumidor*, anônimo, que, no seu percurso, é atraído pelo magnetismo da massa; e, no segundo, pela do *homem privado*, que observa a multidão à distância, do alto, instalado na sacada, como em um balcão nobre, e que para dar uma olhada na feira tem à disposição um binóculos de teatro: “de um lado [Hoffmann], toda a espécie de pequenas estampas do gênero, que, reunidas, formam um álbum de gravuras coloridas; do outro, um esboço que seria capaz de inspirar um grande gravador: uma multidão a perder de vista, onde ninguém é para o outro nem totalmente nítido nem totalmente opaco.” (Idem, *ibid.*, p. 46; *ibid.*, p. 551).

Mas Benjamin também marcará uma diferença fundamental entre o *flâneur* de Poe, o homem da multidão, e aquele que Baudelaire empresta descrição. O primeiro, diz Benjamin (1991, p. 45; 1980, p. 550), é essencialmente alguém que não se sente seguro em sua própria sociedade – um *suspeito*, poderíamos dizer: “a diferença entre o anti-social e o *flâneur* é deliberadamente apagada por Poe. Um homem se torna tanto mais suspeito na massa quanto mais difícil é encontrá-lo”. É por isso que ele busca a multidão, para se esconder, se diluir na massa e não ser reconhecido. A diferença localiza-se, por um lado, diz Benjamin, exatamente nessa ausência de convivência, que não caracteriza a figura do *flâneur* em Baudelaire e, por outro, à conduta tranqüila deste, tem-se o comportamento maníaco daquele.

Para o *flâneur* do universo de Baudelaire, a multidão não é como o asilo de um criminoso, mas, como dito antes, é um ninho acolhedor. É isso que podemos ler, por exemplo, como indica Benjamin (1991, p. 42; 1980, p. 547), no soneto *A uma Passante*, de

As Flores do Mal.¹⁰⁸ Nele, a multidão representa o refúgio, não do suspeito, mas do amor que foge ao poeta: “pode-se dizer que não se trata da função da massa na existência do burguês, mas na do ser erótico. À primeira vista, pode parecer negativa, mas não o é. A aparição que fascina o poeta, longe de lhe ser subtraído pela multidão, só através desta lhe será entregue”. Entretanto, como os próprios versos de Baudelaire não deixam de indicar (BUCK-MORSS, 1981, p. 317), o fenômeno da multidão também modifica a experiência da sexualidade na cidade, uma vez que, como diz Benjamin (1991, p. 118; 1977, p. 200),

o encanto desse habitante da metrópole é um amor não tanto à primeira quanto à última vista. É uma despedida para sempre, que coincide, no poema, com o momento do fascínio. Assim, o soneto apresenta a imagem de um choque, quase mesmo a de uma catástrofe. [...] Aquilo que contrai o corpo em um espasmo – qual bizarro basbaque [*crispé comme un extravagant*] – não é a beatitude daquele que é invadido por Eros, em todos os recônditos do seu ser; é, antes, a perplexidade sexual que pode acometer um solitário. [...] Afinal, eles [os versos do soneto] revelam os estigmas inflingidos ao amor pela vida numa cidade grande.

O olhar do *flâneur*, esse tipo social que ainda está no limiar tanto da cidade grande quanto da burguesia, é um *olhar de estranhamento* [*der Blick des Entfremdeten*], assim como é o *olhar alegórico*¹⁰⁹ de Baudelaire e de sua poesia lírica, a perpassar a cidade, palco *par excellence* da modernidade (BENJAMIN, 1985a, p. 39; 1977, p. 179). Ao contrário dos passantes comuns que, arrastados pela multidão, precisam dispor de sua

¹⁰⁸ “A rua em derredor era um ruído incomum,
Longa, magra, de luto e na dor majestosa,
Uma mulher passou e com a mão faustosa
Erguendo, balançando o festão e o debrum;

Nobre e ágil, tendo a perna assim de estátua exata.
Eu bebia perdido, céu que germina o furacão,
A doçura que embala o frenesi que mata.

Um relâmpago e após a noite! – Aérea beldade,
E cujo olhar me fez renascer de repente,
Só te verei, um dia e já na eternidade?

Bem longe, tarde, além, jamais provavelmente!
Não sabes aonde vou, eu não sei aonde vais,
Tu que eu teria amado – e o sabias demais!” (BAUDELAIRE, 2002, p. 107).
Na tradução desse soneto para o português feita por Ivan Junqueira (cf. BAUDELAIRE, 1985), a forma encontrada para a segunda estrofe, especialmente para o verso “*Moi, je buvais, crispé comme un extravagant*”, nos parece mais adequada. Segue a tradução:
“Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia [*Moi, je buvais, crispé comme un extravagant*]
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
A doçura que envolve e o prazer que assassina”. (BAUDELAIRE, 1985, p. 345)

¹⁰⁹ Mas “a alegoria de Baudelaire”, explica Benjamin (1991, p. 164; 1980, p. 671), “traz, ao contrário da barroca, as marcas da cólera, indispensáveis para invadir esse mundo e arruinar as suas criações harmônicas”.

energia e atenção para aparar os *perigos multiformes*, pagando como preço um comportamento reflexo que fomenta a *vivência* (ROUANET, 1990), o *flâneur*, em sua posição *marginal*, em sua *ociosidade* – a “ociosidade do flâneur é uma demonstração contra a divisão do trabalho” (BENJAMIN, 1991, p. 199) –, fora da *normalidade*¹¹⁰, ainda não está completamente apartado do mundo da experiência: “perambulando pela cidade, ele recorre às memórias nela depositadas, e recorda-se do seu passado. O flâneur ainda tem capacidade para narrar, e o que narra é o que ouviu da cidade” (ROUANET, 1990, p. 65).¹¹¹ Com seu jeito, *a fazer botânica no asfalto*, ele protesta contra o ritmo e a direção do progresso, da mesma forma que a poesia de Baudelaire¹¹² – também ele um *flâneur*. As ruas por onde anda, diz Benjamin, são todas íngremes: conduzem para *baixo*, para o passado, para um tempo desaparecido:

Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas. Protesta igualmente contra a sua industriiosidade. Por algum tempo, em torno de 1840, foi de bom-tom levar tartarugas para passear pelas galerias. De bom grado, o *flâneur* deixava que elas prescrevessem o ritmo do caminhar. Se o tivessem seguido, o progresso deveria ter aprendido esse passo. Não foi ele, contudo, a dar a última palavra, mas sim Taylor, ao transformar em lema o “Abaixo a *flânerie*”. (BENJAMIN, 1991, p. 50-1; 1980, p. 556-7).

A *flânerie*, diz Benjamin, provavelmente não teria se desenvolvido de tal forma em Paris não fossem as galerias. Elas eram centros comerciais de mercadorias de luxo – “um mundo em miniatura” – cujas condições de florescimento se devem, do ponto de vista econômico, à alta do comércio têxtil em Paris a partir dos anos de 1840, e, do ponto de vista *técnico*, à utilização, pouco freqüente na época, de novos elementos da construção: o vidro e o ferro, assim como da iluminação a gás. Elas são, aliás, os primeiros cenários em que surgem, para além dos interiores das residências, as primeiras lâmpadas a gás. Essa inovação técnica¹¹³, que logo ganhou as ruas de Paris e elevou o grau de segurança da

¹¹⁰ “Que os outros se ocupem de seus negócios: no fundo, o indivíduo só pode flânar se, como tal, já se afasta da norma” (BENJAMIN, 1991, p. 122; 1980, p. 627).

¹¹¹ “Aquela embriaguez anamnética [que desperta a memória] em que vagueia o *flâneur* pela cidade não se nutre apenas daquilo que, sensorialmente, lhe atinge o olhar; com freqüência também se apossa do simples saber, ou seja, de dados mortos, como de algo experimentado e vivido. Esse saber sentido se transmite sobretudo por notícias orais” (BENJAMIN, 1991, p. 186).

¹¹² “Que Baudelaire se tenha colocado hostilmente perante o progresso foi a condição *sine qua non* para que pudesse dominar Paris em sua poesia. Comparada com a sua, a poesia posterior sobre a cidade grande vem sob o signo da fraqueza e não menos quando vê, na cidade grande, o trono do progresso” (BENJAMIN, 1991, p. 174; 1980, p. 683).

¹¹³ Se, num primeiro momento, a utilização da luz a gás nos espaços públicos tem forte impacto sobre a vida dos habitantes da cidade, a substituição desta pela luz elétrica também trará consigo, num momento posterior, importantes alterações sobre a sensibilidade e a percepção das pessoas no espaço urbano. Benjamin destaca,

cidade, fazendo a multidão em plena rua, mesmo à noite, sentir-se como em sua própria residência, corresponde, diz Benjamin, ao fenômeno da transformação da rua em *interior*. As galerias, meio-termo entre a rua e o interior da casa, é o mundo do *flâneur*, no qual ele se sente em casa:

A rua se torna moradia para o flâneur que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes. Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a escrivaninha onde apóia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente. (BENJAMIN, 1991, p. 35; 1980, p. 359).

Mas também a *flânerie* tem seus dias contados. Com o *flâneur*, Baudelaire e a intelectualidade da época vão ao mercado. “Pensa que é para olhar, mas, na verdade, porém, já é para procurar um comprador” (BENJAMIN, 1991, p. 30; 1980, p. 536). Na grande loja (*grand magasin*) – forma decadente das galerias e cuja face histórica subsequente são os contemporâneos *Shopping Centers* –, onde a *flânerie* é posta a serviço do volume de vendas, o *flâneur*, enfeitiçado pelas mercadorias, faz seu último passeio: “se, no começo, as ruas se transformavam para ele em interiores, agora são os interiores que se transformam em ruas, e, através do labirinto das mercadorias, ele vagueia como outrora através do labirinto urbano. Um traço magnífico do conto de Poe¹¹⁴ é que ele inscreve, na primeira descrição do *flâneur*, a imagem de seu fim” (BENJAMIN, 1991, p. 51; 1980, p. 557).

Impelido para o futuro pela tempestade do progresso, quase como uma paródia do Anjo da História – *Angelus Novus* –, o *flâneur* é absorvido, sem que tenha consciência disso¹¹⁵, pelo desenvolvimento do capitalismo, convertendo-se em seu funcionário (ROUANET, 1990): “o *flâneur* é um observador do mercado. O seu saber é vizinho à ciência oculta da conjuntura. Ele é, no reino dos consumidores, o emissário do capitalista”

nesse contexto, o desaparecimento dos lampiões a gás e, mas especificamente, dos seus acendedores – indivíduos que tinha a tarefa diária de acender os lampiões nas ruas das cidades – que, ao se deslocarem pelas ruas, de um lampião a outro, *emprestavam seu ritmo ao anoitecer*. “No princípio”, diz Benjamin (1991, p. 47-8; 1980, p. 553), “esse ritmo se distingue da uniformidade do anoitecer, mas agora contrasta com o choque brutal que fez cidades inteiras se acharem de repente sob o brilho da luz elétrica”.

¹¹⁴ Benjamin se refere aqui ao fato de que Poe faz o seu personagem principal, o homem da multidão, chegar, já tarde da noite, em uma grande loja ainda bastante freqüentada. Nela ele circula, durante uma hora e meia, como se fosse freguês, fitando as mercadorias.

¹¹⁵ O *flâneur* e a mercadoria partilham destinos semelhantes, diz Benjamin (1991, p. 51; 1980, p. 557): “o *flâneur* é um abandonado na multidão. Com isso, partilha a situação da mercadoria. Não está consciente dessa situação particular, mas nem por isso ela age menos sobre ele.”

(BENJAMIN, 1991, p. 199). Assimilado e narcotizado pelo caráter de fetiche da mercadoria¹¹⁶, também ele se perde e se dilui na massa, tornando-se objeto dos encontros da multidão (BENJAMIN, 1991, p. 144; 1980, p. 652): “perdido nesse mundo vil, *acotovelado pelas multidões*, sou como o homem fatigado cujos olhos não vêm no passado, na profundidade dos anos nada além do desengano e da amargura, e, à sua frente, senão tempestade, onde não está contido nada de novo, nem ensinamentos nem dores.”

¹¹⁶ “A ebriedade”, diz Benjamin (1991, p. 52-3; 1980, p. 558), “a que se entrega o *flâneur* é a da mercadoria em torno da qual brame a corrente dos fregueses”. E na sequência complementa: “Se a mercadoria tivesse uma alma – com a qual Marx, ocasionalmente, faz graça –, esta seria a mais plena de empatia já encontrada no reino das almas, pois deveria procurar em cada um o comprador a cuja mão e a cuja morada se ajustar. Ora, essa empatia é a própria essência da ebriedade à qual o *flâneur* se abandona na multidão” (BENJAMIN, 1991, p. 53; 1980, p. 558).

CAPÍTULO II

TECNIFICAÇÃO, CORPO E REIFICAÇÃO: SOBRE O TEMA DA TÉCNICA EM THEODOR W. ADORNO*

2.1 Progresso e Regressão

Como destacado na introdução do trabalho, o tema da técnica foi alvo de reflexões de parte importante de uma geração de pensadores que viveu os horrores do *breve século XX*.¹¹⁷ De Veblen a Gramsci, passando por Ortega y Gasset, Spengler, Gehlen e Heidegger, e chegando até Derrida e Habermas, a crítica à técnica – mas também sua celebração – ocupou e ainda ocupa lugar de destaque no pensamento contemporâneo.

Desse debate também tomaram parte os pensadores associados à “primeira” *Escola de Frankfurt*, não apenas aquele que é mais facilmente relacionado à temática, Herbert Marcuse (1966, 1999, entre outros), mas também Walter Benjamin e Theodor W. Adorno, para os quais também a *pergunta sobre a técnica* – se quisermos empregar uma expressão cara a Martin Heidegger – esteve no centro da crítica ao contemporâneo. Na *Dialética do esclarecimento*, por exemplo, vemos Adorno (em parceria com Horkheimer) mostrar que o progresso e a cultura ocidental devem ser entendidos pelo movimento de passagem do estágio do mito para o do esclarecimento que, por sua vez, retorna violentamente ao estágio mitológico, produzindo um deslocamento regressivo cujo conteúdo será novamente a dominação e a barbárie (ver supra, capítulo 1). A técnica seria o *modus operandi*, a “essência” desse processo que objetiva o *método*, o *cálculo* e a *exploração* sobre a natureza (GS 3, p. 20 [p. 1107]; DE, p. 20; BRÜSEKE, 2001).

A equação entre técnica e progresso leva tanto Horkheimer e Adorno, quanto Benjamin e Marcuse, a não poder identificar automaticamente desenvolvimento técnico e/ou científico com seus fins, já que o aumento de habilidades e conhecimentos não necessariamente significaria o progresso da humanidade como gênero. Segundo Adorno (1995, p. 40), “[...] é impossível aceitar qualquer progresso como se a humanidade já existisse como tal e, portanto, pudesse progredir. Pelo contrário, o progresso seria a geração de humanidade [...]”. Momentos diferentes, progressos *técnico* e *humano* estariam

* Uma parte das reflexões que compõem este capítulo foi recentemente publicada no n. 102, vol. 29 da Revista *Educação & Sociedade*. Conferir Bassani e Vaz (2008).

¹¹⁷ Referência direta ao subtítulo do livro *Era dos Extremos*, do historiador inglês Eric Hobsbawm (HOBSBAWM, 2000).

em estreita relação porque o primeiro seria condição para a realização do segundo (Marcuse, 2001; Adorno, 1995). No entanto, como advertem Horkheimer e Adorno (1985, p. 49), “na medida em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente toda a miséria, cresce também desmesuradamente a miséria enquanto antítese da potência e impotência”, e o progresso se converte em seu contrário:

parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem.” (Horkheimer, 2000, p. 9-10).

A recusa de Adorno, assim como dos supracitados intelectuais da “primeira geração” de frankfurtianos, em dissociar progresso dos meios e progresso da humanidade está vinculada à postura ética derivada do próprio projeto da “dialética do esclarecimento”, cuja medida, destacam Löwy e Varikas (1992, p. 208), não está no grau de desenvolvimento dos conhecimentos e nem mesmo no seu potencial prévio de emancipação, mas na medida em que esses conhecimentos realizam de fato essa promessa de emancipação. Essa recusa em dissociar progresso técnico e humano, mas também de confundi-los, revela um *fundo duplo* ou um *duplo caráter* – de modo semelhante ao caso dos conceitos de natureza e histórica, como procuramos mostrar no primeiro capítulo – de uma dinâmica que, como o próprio Adorno afirma, “sempre desenvolveu o potencial da liberdade ao mesmo tempo em que a realidade efetiva da opressão.” (GS 4, p. 167 [p. 1933]; MM, p. 129). No ensaio dedicado a debater as idéias de Thorstein Veblen (1857-1929), Adorno é ainda mais categórico a respeito dessa imbricação:

Talvez seja permitido formular como uma tese a relação entre progresso – “moderno” – e regressão – “arcaico”. Em uma sociedade onde o desenvolvimento e o bloqueio de suas forças são conseqüências inexoráveis do mesmo princípio, cada progresso técnico significa ao mesmo tempo uma regressão. [...] A barbárie é normal não porque consiste em meros resquícios, mas porque é continuamente produzida na mesma proporção da dominação da natureza. (GS 10.1, p. 85-6 [p. 7513]; P, p. 81-2).

A equação entre progresso e barbárie aparece de forma singular no texto *Educação após Auschwitz*, fruto de uma palestra radiofônica pronunciada por Adorno em 1º de junho

de 1963 na Rádio do Estado de Hessen. O texto-conferência pertence a um conjunto de trabalhos de Adorno que tomam o *Shoah* como paradigma para a compreensão da sociedade contemporânea, e que pergunta o que, afinal, é possível fazer para que a barbárie não se repita. Nele, Adorno procura discutir e desdobrar a tese freudiana – já anteriormente debatida em *Dialética do esclarecimento*¹¹⁸ – de que a constituição da civilização acaba reforçando progressivamente aquilo que é anticivilizatório, ou seja, a barbárie. Nesse sentido, a reflexão de Adorno gira em torno do problema – o qual considera decisivo desde o ponto de vista educacional – do que é necessário fazer para que a barbárie e o sem-sentido tenham seu fluxo interrompido em favor de uma outra força motriz, a da humanização. A resposta que esboça dirige-se para o fortalecimento do sujeito, não no sentido do seu enrijecimento, mas de sua capacidade reflexiva, de sua *auto-reflexão crítica* (GS 10.2, p. 676 [p. 8519-20]; EE, p. 121).

Numa das mais importantes passagens do texto, Adorno destaca aquilo que denomina de *caráter fetichista* da técnica. Para ele, a sociedade contemporânea, na qual a técnica ocupa uma posição decisiva – inclusive, como se verá mais adiante, do ponto de vista da distribuição da energia psíquica que corresponde ao tipo societário em vigor –, acabaria gerando pessoas tecnológicas, afinadas com aquela. Isso teria uma racionalidade positiva, destaca Adorno: “em plano mais restrito elas [as pessoas] se deixam menos influenciar, o que pode ter conseqüências no plano geral.” (GS 10.2, p. 686 [p. 8537]; EE, p. 133). Haveria, no entanto, na relação contemporânea com a técnica, algo de exagerado, irracional, patogênico, vinculado ao que o autor chama de *véu tecnológico* (*technologischer Schleier*). Nas suas palavras, “os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo que se restringe a si, um fim em si mesmo, uma força essencial e independente e com isso se esquecem que ela é o braço prolongado dos Homens.” (GS 10.2, p. 686 [p. 8536]; EE, p. 132). Esse tipo de relação com a técnica se tornaria possível porque os meios – e, como destaca, “[...] a técnica é uma conceituação para meios voltados à autoconservação da espécie humana” GS 10.2, p. 686 [p. 8536]; EE, p. 132)¹¹⁹ – são

¹¹⁸ A seguinte passagem expõe a forma como Horkheimer e Adorno abordam esta questão: “[...] a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é o culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (GS 3, p. 53 [p. 1159]; DE, p. 46).

¹¹⁹ Nesse ponto deve-se registrar a pertinente reflexão de Horkheimer (1989, p. 40) ao destacar o caráter histórico da técnica, o qual determina de maneira direta nossa relação com o ambiente, inclusive, na forma de percebê-lo através de nossa própria sensibilidade: “o próprio aparelho fisiológico dos sentidos do homem trabalha já há tempos detalhadamente nos experimentos físicos. A maneira pela qual as partes são separadas

fetichizados, uma vez que os fins a que se dirigem, ou seja, uma vida humana digna, encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas.

Embora advirta sobre a centralidade que a técnica adquire na sociedade hodierna, de tal maneira que se converte, patologicamente, num fim e si mesmo, como acabamos de ler, Adorno não lhe atribui a condição de sujeito *per se*. Nos marcos do seu pensamento, ela é entendida como *meio*, instrumento ademais indispensável para a vida humana. Além do texto em questão, essa interpretação é reforçada em várias passagens de sua obra, com destaque especial para outras duas conferências. A primeira, *Über Technik und Humanismus*, proferida por Adorno na *Universidade Técnica Karlsruhe* em 1953 (GS 20.1, p. 316 [p. 17543]), constitui, provavelmente, um dos únicos escritos dedicado explícita e exclusivamente a pensar a temática da técnica. Os motivos que levam Adorno a não abordá-la como um *problema*, tanto em sentido teórico quanto prático, de forma isolada – a ponto de merecer, por exemplo, um tratamento diferenciado e destacado –, são evidenciados na própria conferência. Para Adorno, “a técnica não é a essência social primária, não é a coisa em si e nem a humanidade, mas sim apenas algo que é derivado, ou seja, uma forma de organização do trabalho humano.”¹²⁰ Em consonância com o que afirma em *Educação após Auschwitz*, somente em uma sociedade como a nossa, onde formação cultural (*Bildung*) e técnica estão separadas ideologicamente por um abismo, cuja cisão é, simultaneamente, resultado e produto de uma *falsa consciência*, é que a segunda pode adquirir uma supremacia cega a ponto de ser considerada como uma força independente e autônoma da vida das pessoas.

Na medida em que o autor considera que nenhuma atividade tecnológica se realiza no “vácuo”, alheia à estrutura social na qual está inserida, tratar a técnica independentemente da forma societal, nesse caso, a sociedade industrial burguesa, representa não apenas prova de ingenuidade, mas também de falta de compreensão adequada do problema. Nas palavras de Adorno:

ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas partes passam despercebidas e outras são destacadas, é igualmente resultado do moderno modo de produção, assim como a percepção de um homem de uma tribo qualquer de caçadores ou pescadores primitivos é o resultado das suas condições de existência, e, portanto, indubitavelmente também do objeto. Em relação a isso, poder-se-ia inverter a frase: as ferramentas são prolongamentos dos órgãos humanos, na frase: os órgãos são também prolongamentos das ferramentas.”

¹²⁰ No original em alemão: “[...] die Technik ist nicht das primäre gesellschaftliche Wesen, nicht die Sache selbst, nicht die Menschheit, sondern nur etwas Abgeleitetes, die Organisationsform der menschlichen Arbeit.” (GS 20.1, p. 316-7 [17542-3]). As citações provenientes do texto em questão realizadas nas próximas páginas foram traduzidas para o português por Antônio Álvaro Soares Zuin, a quem agradecemos pelo envio do texto ainda inédito no Brasil.

Sociedade e técnica se encontram entrelaçadas desde o início da nova era, de tal modo que perguntar sobre a prioridade da economia em relação à técnica ou vice-versa significa o mesmo que questionar quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha. E, se eu não me engano, a composição interna do trabalho técnico também é afetada por conta deste fato. Os objetivos sociais não são nada alheios àquilo que teriam que considerar. Não estou me referindo ao fato de que, particularmente, os desenvolvimentos tecnológicos mais decisivos de nosso tempo foram imediatamente criados através de uma paradoxal necessidade social, ou seja, a destruição dos meios de vida. Parece-me que a interdependência social vai mais além: a centralização do poder econômico forçou a própria técnica a tomar, de modo unilateral, o rumo de um sentido centralizado, de tal forma que a racionalização dos procedimentos técnicos é mais benéfica à produtividade do trabalho do que aos próprios trabalhadores.¹²¹

O segundo texto onde a interpretação da técnica como meio aparece de maneira também bastante evidente é a famosa conferência de abertura do 16º Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, na ocasião presidida por Adorno, e intitulada *Capitalismo tardio ou Sociedade industrial* (GS 8, p. 354-70 [p. 5348-75]; CGCS, p. 62-75). O título da conferência inaugural de Adorno representava, na verdade, a temática geral daquele congresso, cuja preocupação central era, em suas palavras, “esclarecer se o sistema capitalista ainda domina de acordo com o seu modelo, independente de como ele tenha se modificado, ou se com o desenvolvimento industrial o próprio conceito de capitalismo [...], e até mesmo a crítica ao capitalismo se tornaram obsoletos.” (GS 8, p. 354 [p. 5348-9]; CGCS, p. 62). Na sua exposição, o filósofo frankfurtiano procura, entre outros aspectos, posicionar sob tensão os pressupostos da interpretação marxiana sobre o capitalismo, colocando em xeque algumas das categorias centrais que permitiram a Marx não apenas compreender e criticar o funcionamento da sociedade capitalista de sua época, mas também esboçar os principais elementos para a sua superação e para a constituição de uma sociedade sem classes. O tema da técnica encontra lugar privilegiado nos questionamentos que Adorno dirige à Marx, como por exemplo, quando pergunta: a) pelo abrandamento das contradições entre as classes proporcionado, do ponto de vista econômico, pela elevação

¹²¹ “Gesellschaft und Technik sind seit dem Beginn des neueren Zeitalters so ineinander verflochten, daß die Frage nach der Priorität von Wirtschaft oder Technik an die mahnt, ob das Huhn oder das Ei zuerst dagewesen ist. Wenn ich mich nicht täusche, so wird davon auch die innere Zusammensetzung der technischen Arbeit berührt. Die gesellschaftlichen Zwecke sind nichts Äußerliches, auf das Sie bloß Rücksicht zu nehmen hätten. Ich rede gar nicht davon, daß gerade die entscheidendsten technischen Entwicklungen unserer Zeit unmittelbar hervorgerufen worden sind von dem paradoxen gesellschaftlichen Bedürfnis nach Zerstörungsmitteln. Es will mir scheinen, daß die gesellschaftliche Verflochtenheit noch viel weiter geht; daß etwa die Zentralisierung der wirtschaftlichen Macht die Technik selbst einseitig in eine zentralistische Richtung gedrängt hat, oder daß die technischen Rationalisierungsmaßnahmen bis jetzt eher der Produktivität der Arbeit als den arbeitenden Personen zugute kommen.” (GS 20.1, p. 312 [17534]).

do potencial técnico e pelo conseqüente acréscimo na quantidade de bens de consumo disponíveis, assim como pela flexibilização das relações de produção; b) pela diminuição da participação do trabalho vivo – do qual provém, de acordo com Marx, a fonte da mais-valia – em virtude do volume do progresso técnico, o que acabaria afetando o substrato da teoria marxista: a fundamentação objetiva da categoria mais-valia; c) pelo papel das modernas técnicas de comunicação de massa e da indústria cultural no aniquilamento de qualquer possibilidade de formação, seja da consciência de classe do proletariado ou de qualquer outra meta-subjetividade. A resposta à questão central do evento, assim como àquelas que perguntam pela atualidade ou obsolescência da teoria de Marx, Adorno só pode dar, no seu melhor estilo, a partir do movimento dialético do pensamento analítico. Adorno dirá que a sociedade de sua época era, “de acordo com o estágio de suas *forças* produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. [...] Por outro lado, a sociedade é capitalista em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria [...]” (GS 8, p. 361 [p. 5360]; CGCS, p. 68).

Para Adorno, ao contrário do que, segundo ele, Marx teria previsto no que diz respeito à equação entre desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção (GS 8, p. 363 [p. 5364]; CGCS, p. 70), as segundas permanecem determinando as primeiras de maneira até mais intensa do que no século XIX em função da aparência – no sentido adorniano de *segunda natureza* – de que ambas (as forças produtivas e as relações de produção) formam contemporaneamente uma identidade (GS 8, p. 365 [p. 5367]; CGCS, p. 71). “Característica marcante de nossa época”, diz Adorno, “é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas, que, porém, há muito desdenham as relações.” (GS 8, p. 363-4 [p. 5364]; CGCS, p. 70). E referindo-se diretamente ao tema da técnica, de forma semelhante ao que dissera em *Educação após Auschwitz*, acrescenta na seqüência:

Que o braço estendido da humanidade alcance planetas distantes e vazios, mas que ela, em seu próprio planeta, não seja capaz de fundar uma paz duradoura, manifesta o absurdo na direção do qual se movimenta a dialética social. (GS 8, p. 363-4 [p. 5364]; CGCS, p. 70).

Em outro momento do texto, Adorno destaca que a crescente satisfação das necessidades materiais dos trabalhadores – pelo menos dos trabalhadores europeus da época, no contexto do *Estado de bem-estar social* – teria produzido um efeito indesejável,

fazendo com que a crítica à utopia mergulhasse num “arsenal ideológico”, na medida em que o “triunfo da produtividade técnica” encenava, maldosamente, que a própria utopia já estaria realizada no âmbito das relações de produção. Adorno dirá que a culpa, por mais que isso fosse tentador à crítica da época, não deveria ser jogada nos ombros da técnica, ou seja, das forças produtivas. Para ele, não seria correto praticar “na teoria uma espécie de destruição das máquinas em escala ampliada. Não é a técnica o elemento funesto, mas o seu enredamento nas relações sociais, nas quais ela se encontra envolvida.” (GS 8, p. 362 [p. 5362-3]; CGCS, p. 69).

No entanto, o aspecto que mais importa salientar, e apesar do que foi dito no parágrafo anterior, aparece na seqüência, quanto afirma que a técnica é, em última instância, *dominação*. Embora seu potencial seja consideravelmente incrementado na sociedade capitalista, na medida em que está a serviço do lucro e da subjugação político-econômica de uma classe sobre outra – como destacara também, como vimos anteriormente, em *Über Technik und Humanismus* –, seu desenvolvimento está atrelado, *desde sempre*, à violência contra a natureza. Nas suas palavras:

Basta lembrar que os interesses do lucro e da dominação têm canalizado e norteado o desenvolvimento técnico: este coincide, por enquanto, de um modo fatal com as necessidades de controle. Não por acaso a invenção de meios de destruição tornou-se o protótipo da nova qualidade da técnica. Por outro lado atrofiam os seus potenciais aqueles que se afastam da dominação, do centralismo e da violência contra a natureza, que certamente também permitiriam curar muito daquilo que, no sentido literal e metafórico, está sendo prejudicado pela técnica. (GS 8, p. 362-3 [p. 5363]; CGCS, p. 69)

Se com essa afirmação Adorno atribuiu, por um lado, contornos ainda mais nítidos à idéia de que a técnica é um meio a serviço da vida humana, por outro, afasta qualquer possibilidade – se já não estava suficientemente claro – de se atribuir uma certa “inocência” ao desenvolvimento das forças produtivas, ou que concebesse a técnica como uma espécie de força “neutra”. Essa interpretação também é destacada de maneira bastante evidente na *Dialética Negativa*:

Despliegue y liberalización de las fuerzas productivas no se oponen de tal modo que haya que asignarles fases sucesivas, sino que se encuentran en relación auténticamente dialéctica. La liberación de las fuerzas productivas es una acción del espíritu entregado a dominar la naturaleza, que se halla en afinidad con el dominio violento sobre ella misma. La dominación violenta puede pasar a veces a segundo término; pero es imposible eliminarla del concepto de fuerza productiva y aún menos si

se halla liberada; ya la misma palabra producción encierra una amenaza. (GS 6, p. 301 [p. 3323]; DN, p. 304).

Conforme destacam Löwy e Varikas (1992, p. 209-10), assim como a *Aufklärung*, que ao se desviar de seu projeto de emancipação, se transforma em um poderoso processo de dominação, também o progresso técnico – que daquele é meio privilegiado –, ao se autonomizar em relação aos seus fins, converte-se no seu contrário: regressão. Não é a evolução ou o desenvolvimento tecnológico que elevam a máquina a um mecanismo de dominação, mas a sua adaptação ao poder. Dois são os momentos fundamentais – embora não os únicos –, para Adorno, que revelam a perversa imbricação entre progresso e regressão: a manipulação da consciência coletiva pela indústria cultural, processo no qual o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, como o rádio, a televisão, o cinema, joga um peso decisivo; e a utilização das mais modernas técnicas e dos mais sofisticados experimentos científicos pela barbárie nazista. Antes de serem lidos simplesmente como momentos de “exceção”, como uma má aplicação da ciência e da tecnologia, esses dois eventos revelam, para a interpretação adorniana, a existência de um potencial de desumanização nas próprias raízes da técnica e do progresso. Dito de outra forma, a própria crítica está, teimosamente, inscrita no objeto sobre o qual se debruça.

Nesse contexto, a crítica ao fetichismo da técnica em nossa sociedade – que constitui em Adorno elemento essencial na luta contra a barbárie e a *reificação* –, se não quiser errar o alvo, perdendo, com isso, sua substancialidade, precisa estar relacionada aos *momentos de verdade e inverdade*, de mentira e aparência da própria cultura, cujo surgimento está estritamente vinculado, como demonstrado na *Dialética do esclarecimento*, à necessidade humana de domínio da natureza. Em outras palavras, a crítica à técnica em Adorno é inseparável da crítica dialética à cultura, na medida em que as ambigüidades daquela remetem às antinomias desta, portanto, ao seu próprio conceito, tal como Adorno o compreende: tanto como momento de *redenção* e contraposição ao existente, quanto como dimensão de *manipulação* e de justificação das injustiças sociais sob a forma de mercadoria na indústria cultural. Se, como afirma Adorno, “a concepção de uma cultura do espírito que se oculta da técnica nasce do desconhecimento da sociedade sobre sua própria essência”¹²², então a tarefa do crítico da técnica é idêntica àquela da cultura:

¹²² “Die Konzeption einer der Technik entrückten Geisteskultur entspringt selber nur dem Nichtwissen der Gesellschaft von ihrem eigenen Wesen.” (GS 20.1, p. 313 [17537]).

A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de que por que hoje se tornou impossível escrever poemas. Enquanto o espírito permanecer em si mesmo em uma contemplação auto-suficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta [*absoluten Verdinglichung*], que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos, e que hoje se prepara para absolvê-lo inteiramente. (GS 10.1, p. 30 [p. 7420-1]; P, p. 26).

Se esta crítica dialética é radical, não pode ser vista como apocalíptica, saudosista, ou passadista, um discurso que atribuiria à técnica a condição de algo “demoníaco”, para a qual o único remédio seria dela livrar-se. Logo no prefácio de *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno (1985) advertem, como vimos, que da mesma forma que não há dúvida que a liberdade no âmbito da sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor, também a idéia de progresso da humanidade não está dissociada do avanço dos meios ou dele pode prescindir. Afinal, dirá Adorno (1995b, p. 52), “[...] da funda até a bomba atômica, o progresso é escárnio satânico, mas que, somente na época da bomba atômica, é possível vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência do todo”. Em última análise, na medida em que o progresso técnico, o desenvolvimento de habilidades e saberes, é condição para o progresso da própria humanidade como gênero – embora, como dito, o segundo não possa ser confundido nem reduzido ao primeiro – a *questão da técnica* é inseparável, no âmbito do pensamento de Adorno, daquela que se interroga pelos fins:

Se a moderna técnica da humanidade alcançou, finalmente, a prosperidade ou a ruína, isto não se limita à ação do técnico ou da própria técnica em si, mas sim no uso que a sociedade faz dela. Este uso não é algo restrito à aplicação do desejo bom ou ruim, mas depende das estruturas sociais objetivas. A técnica em si não poderia libertar, mas ela poderia voltar-se para si numa sociedade verdadeiramente civilizada. Quando hoje o horror assalta algumas vezes o técnico diante do que gostaria de realizar com seus inventos, então a melhor reação diante deste horror seria tentar contribuir para a construção de uma sociedade mais civilizada.¹²³

¹²³ No original: “Ob die moderne Technik der Menschheit schließlich zum Heil oder Unheil gereicht, das liegt nicht an den Technikern, nicht einmal an der Technik selber, sondern an dem Gebrauch, den die Gesellschaft von ihr macht. Dieser Gebrauch ist keine Sache des guten oder bösen Willens, sondern hängt ab von der objektiven gesamtgesellschaftlichen Struktur. Die Technik würde nicht nur befreit werden, sondern auch zu sich selbst kommen in einer menschenwürdig eingerichteten Gesellschaft. Wenn den Techniker heute zuweilen der Horror vor dem überfällt, was mit seinen Erfindungen geschehen mag, so ist es wohl die beste Reaktion auf diesen Horror, zu versuchen, etwas zu einer menschenwürdigen Gesellschaft beizutragen”. (GS 20.1, S. 316 [p. 17541-2]). Idéia semelhante também podemos encontrar em outro texto de Adorno: “A penúria material que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso está afastada: tendo-se em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém mais deveria padecer de fome sobre a face da terra. Que continuem ou não a escassez e a opressão – ambas são a mesma coisa – dependerá

Nas próximas páginas elaboramos um conjunto de comentários sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno. Para tanto, tomamos o texto *Educação após Auschwitz* – uma espécie de síntese, mas ao mesmo tempo especificação para o campo educacional, de *Dialética do esclarecimento* – e alguns dos aforismos que compõem o livro *Minima Moralia*, tanto como fontes principais (mas não exclusivas, já não nos afastamos das questões essenciais expressas nas obras que compõe o núcleo central de sua filosofia), quanto também como roteiro de pesquisa. Isso significa dizer que a investigação procurou seguir o próprio projeto desenvolvido por Adorno: a radicalização da tradição dialética no sentido de que ela seja capaz de, ao criticar o esclarecimento (*Aufklärung*), manter-se nos marcos da experiência conceitual e da razão, compreendendo as temáticas a partir de um ponto de vista que considere seus próprios constituintes e desdobramentos. As críticas de Adorno à técnica aparecem em vários registros e privilegiamos, nos marcos de nossa reflexão, as relacionadas ao corpo e à produção da *consciência reificada*, elementos que se combinam diversamente nas obras pesquisadas, mas que encontram seu desiderato na crítica ao *mundo administrado* (*Verwaltete Welt*) e aos destinos da subjetividade no contemporâneo. Expressão da possibilidade permanente da catástrofe, inscrita no próprio progresso técnico, o crescente processo de *tecnificação* das pessoas no contemporâneo, seu papel no declínio da experiência (*Erfahrung*) – tema que Adorno deve, sem dúvida, a Benjamin –, no embrutecimento do sujeito, no desaparecimento de quaisquer vestígios de particularidade e na conformação de uma determinada *pedagogia dos gestos e do corpo* – tópicos que, como veremos, encontram seu lugar de destaque *nos apuros do particular* (Duarte, 1997) analisados por Adorno em *Minima Moralia* –, podem ser lidos como índice da violência arcaica contra a natureza, que simultaneamente se materializa, retroage e se perpetua na relação distorcida do homem com o próprio corpo.

Procuramos, com isso, nos aproximar do tema da educação do corpo em Adorno por meio de um *Leitmotiv* que catalisa de forma dialética sua reflexão sobre o contemporâneo. Com ele Adorno não se deixa levar pela simples condenação peremptória, mas se guia pela força contraditória que a técnica, como expressão iluminista, deixa conhecer sobre a sociedade contemporânea.

2.2 Tecnificação, corpo, produção da consciência

exclusivamente de que se evite a catástrofe mediante a organização racional da sociedade total, como humanidade” (GS 10.2, p. 618 [p. 8421-2]; PS, p. 38).

A *constelação* formada pelos conceitos de corpo, de produção da consciência e de técnica, está inscrita no contexto geral do problema que Adorno considera ser, como se enfatizou anteriormente, o mais importante de todos para a educação: evitar que Auschwitz se repita. É a partir do movimento de cada uma dessas “estrelas” conceituais, e no arranjo que conjuntamente compõem, que Adorno busca decifrar aquilo que chama de o “bom e velho caráter autoritário” (GS 10.2, p. 681 [p. 8528-9]; EE, p. 127), manifesto de maneira emblemática (e maligna) nos carrascos dos campos de concentração e extermínio nazistas.

Os tipos característicos de Auschwitz apresentariam algo presumivelmente novo: representam a identificação cega com o coletivo, ao mesmo tempo em que seriam preparados para manipular as massas. Ao poder cego da coletivização, frente ao qual as pessoas perdem qualquer resquício de individualidade e autodeterminação, seria preciso contrapor-se, segundo Adorno, como forma de enfrentar o perigo, sempre potencialmente presente, de que a barbárie se repita, fortalecendo a resistência frente a ela por meio do esclarecimento acerca dos problemas decorrentes dos processos de coletivização – fossem eles manifestos na organização escolar, esportiva, política ou, em sentido mais estrito, nos esquemas da indústria cultural. O ponto de partida para essa tarefa poderia estar na refutação do

[...] sofrimento que os coletivos infligem no começo a todos os indivíduos que se filiam a eles. Basta pensar nas primeiras experiências de cada um na escola. É preciso se opor àquele tipo de *folk-ways*, hábitos populares, ritos de iniciação de qualquer espécie, que infligem dor física – muitas vezes insuportável – a uma pessoa como preço do direito de ela se sentir um filiado, um membro do coletivo. A brutalidade de hábitos tais como trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista. (GS 10.2, p. 681 [p. 8529]; EE, p. 127-128).

Para Adorno, tais hábitos comuns nos processos de coletivização¹²⁴ estão vinculados a um ideal que desempenha um papel relevante na educação tradicional: a *severidade*. Uma educação baseada na força e na disciplina irrefletida seria completamente equivocada e extremamente perigosa. Nas suas palavras, “a idéia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar dor de há muito se converteu em fachada de um masoquismo que – como mostrou a psicologia – se identifica com muita facilidade ao sadismo.” (GS 10.2, p. 682 [p. 8530]; EE, p. 128). Dito de outra forma, o *ser duro* deste tipo de educação significaria, na verdade, indiferença à dor em geral. Isso quer

¹²⁴ Sobre os rituais sadomasoquistas, em especial no ambiente universitário, consultar o instigante trabalho de Zuin (2002).

dizer que quem é *duro*, severo consigo mesmo, adquire o *direito* de sê-lo com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir, refazendo o círculo infernal do sadomasoquismo.

Diz Adorno que pessoas que se enquadram cegamente em coletivos convertem a si em algo como “um material”, eliminando quaisquer traços de autodeterminação. A isso corresponderia a disposição de tratar os outros como massa amorfa. Para os que se comportam dessa maneira, Adorno utiliza a já citada expressão *caráter manipulador*, que se distinguiria

pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *Realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo. (GS 10.2, p. 683 [p. 8532]; EE, p. 129)

Se fosse obrigado a resumir a uma fórmula os indivíduos que corporificam esse caráter, embora advirta não gostar da idéia, Adorno os denominaria, como dissemos no primeiro capítulo, de *verdinglichtes Bewußtsein*, *consciência coisificada* (GS 10.2, p. 684 [p. 8533]; EE, p. 130). Para ele, numa clara referência ao significado que o conceito adquire na obra de Lukács (2001)¹²⁵, as pessoas desse tipo tornam-se, por assim dizer, iguais a coisas. Em seguida, na medida em que conseguem, reduzem também os outros a essa mesma condição. Exemplo claro seria, segundo Adorno, a expressão *fertigmachen*¹²⁶ no idioma alemão, que goza de enorme prestígio entre os “valentões” de gangues juvenis, assim como outrora entre os nazistas.

¹²⁵ Vide supra, capítulo I. Essa proximidade entre Adorno e Lukács no que diz respeito ao significado do conceito de *Verdinglichung* também é destacado por Wolfgang Leo Maar, tradutor do livro *Erziehung zur Mündigkeit* para o português, quando explica em nota que a opção da tradução de *Verdinglichung* (no original) para “coisificação” ou “coisificado” procurou veicular do modo mais simples, fluente e direto o que Adorno considerava o mais importante: atentar à conversão de uma relação humana em “coisa”. Embora existisse uma tradição relativamente consolidada da versão “reificação”, especialmente no caso da obra de Lukács, o tradutor afirma que em virtude da manutenção das características principais do fenômeno em ambos os autores (com a relação ao mecanismo de troca e à estrutura da mercadoria, assim com a dimensão formalista), é possível usar tanto coisificação como reificação nos textos de Adorno.

¹²⁶ Recorremos aqui à explicação cunhada por Giacóia Jr. (2001b, p. 51): “Essa forma de ser, Adorno a ilustra com a intraduzível expressão *fertigmachen* (concluir/liquidar); essa expressão define os homens como coisa preparada, manipulada, e coisa danificada. A fórmula geral cunhada por Adorno para o tipo do caráter manipulatório – ainda que o faça apenas para fins de compreensão – é *consciência reificada* (*verdinglichtes Bewusstsein*).”

É notável a preocupação que Adorno destina ao tema da violência, certamente uma herança dos horrores nazistas, mas também a marca de uma sensibilidade singular, cuja matriz operacional teria origem ainda na infância, como se lê em uma passagem da *Minima Moralia* onde relata suas relações com colegas de escola fisicamente mais fortes e violentos, nos quais identifica – sem qualquer condescendência em relação à eventual perversidade infantil¹²⁷ – o traço marcante do fascismo que viria.¹²⁸ Nesse quadro encontra-se também uma passagem da conferência *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute* (*Para a luta contra anti-semitismo hoje*), escrita e pronunciada alguns anos antes de *Educação após Auschwitz*:

No sentido de uma pedagogia contra o preconceito seria importante encorajar as amizades individuais e não ironizá-las ou difamá-las; ao contrário, tanto quanto possível, trabalhar contra as gangues fanfarronas e outros grupos do mesmo tipo, especialmente quando eles buscam poder. A estrutura da formação de gangues na escola em geral é um fenômeno central. Como em um micro-cosmos desenha-se o problema de toda a sociedade em geral. (GS 20.1, p. 375 [7642-3]).¹²⁹

¹²⁷ A referência à infância como campo de possibilidades socialmente determinada aparece em Adorno frequentemente associada, entre vários outros aspectos, ao tema da desbarbarização das relações entre as pessoas e ao fortalecimento do ego e da reflexão crítica por meio de uma pedagogia que não premie o medo, a força física, a severidade; enfim, que desacostume as pessoas, desde a primeira infância, de se darem cotoveladas (EE, p. 162). Nesse contexto, coloca-se a preocupação de Adorno com as manifestações de preconceito que se mostram presentes nas crianças já no *Kindergarten*. Conforme destacam Richter e Vaz (2005, p. 89-90), Adorno “chama a atenção para os pequenos que isolam seus colegas, recusando-se, por exemplo, a jogar/brincar com outras crianças consideradas externas ao seu grupo étnico. Ele chama a atenção para as crianças que excluem as outras (*Ausschliessenden*), que compõem coletivos que diluem os sujeitos nas práticas autoritárias e de submissão. Adorno lembra das crianças que para as outras dizem ‘com você eu não brinco’, ou ainda ‘com aquele ninguém joga’, desmascarando nossa frívola impressão de que a crueldade infantil seria ‘apenas’ ‘coisa de criança’”. Sobre o tema conferir também o debate com Hellmut Becker, *Educação – para quê?*, publicado em português no livro *Educação e emancipação* (EE, p. 139-154).

¹²⁸ Assim se refere Adorno no aforismo *O mau camarada*: “A rigor eu deveria ser capaz de derivar o fascismo das lembranças de minha infância. Como faz um conquistador em relação a províncias longínquas, o fascismo enviara seus emissários muito antes de fazer sua entrada: meus camaradas de escola. [...] Todos os temas da catástrofe permanente tinham-me roçado tão de perto, os sinais de advertência do despertar da Alemanha tinham-me marcado de uma forma tão indelével, que fui capaz de identificar cada um deles nos traços da ditadura de Hitler: e, no meu horror tolo, com frequência eu tinha impressão de que o Estado total havia sido inventado especialmente contra mim, para fazer-me sofrer aquilo que na minha infância – a pré-história dele – eu havia sido dispensado até segunda ordem. Os cinco patriotas que se precipitaram sobre um único colega, espancando-o, e que o difamaram como traidor da classe quando ele se queixou ao professor – não são eles os mesmos que torturaram prisioneiros para desmentir os que, no exterior, diziam que se torturavam prisioneiros? Aqueles cuja zombaria era interminável quando o primeiro da turma falhava – não foram eles que com caretas risonhas e um tanto embaraçados, cercaram o detento judeu e caçoaram quando este, de maneira desajeitada, tentou se enforcar?” (GS 4, p. 219 [p. 2025-6]; MM, p. 168-9).

¹²⁹ No original: “Im Sinne einer dem Vorurteil entgegenwirkenden Pädagogik wäre es, individuelle Freundschaften zu ermutigen und nicht, wie es sicherlich oft noch in der Schule geschieht, sie zu ironisieren und herabzusetzen; dagegen, soweit es geht, der Bildung von tuschelnden Cliques und derartigen Gruppen entgegenzuarbeiten, insbesondere, sobald sie irgend nach Kontrolle streben. Die Struktur der Cliques-Bildung in der Schule insgesamt ist ein Schlüssel-Phänomen. Wie in einem Mikrokosmos bildet sich dann die Problematik der ganzen Gesellschaft ab.” A tradução para o português dessa citação, assim como a seguinte, foi realizada por Alexandre F. Vaz.

Também é digno de nota que um tema caro ao texto anteriormente citado apareça na sequência do acima, vinculando violência, formação de *Cliquen* (gângues) e a dupla hierarquia¹³⁰ que compõe a escola, ela também vinculada ao predomínio da reificação e do fetichismo da técnica como provedora da força física:

Evidentemente correspondem estas gângues a um tipo de hierarquia secreta que se contrapõe à hierarquia oficial da escola, regulada pelo desempenho. Nelas são honorificadas inteiramente outras qualidades – força física, um tipo específico de velocidade e assemelhados – apenas para o dizermos de forma breve. Nesse contexto é preciso remeter-se ao perigo das organizações, que da escola se aproximam organicamente e na qual algumas crianças, mas não outras, se incorporam. Daí se origina facilmente um princípio de exclusão. (GS 20.1, p. 375-6 [7642-3]).¹³¹

No quadro das condições de produção da consciência reificada e da *frieza burguesa*¹³² (*bürgerlichen Kälte*), Adorno inscreve seus já mencionados comentários sobre a fetichização da técnica, advertindo que não se saberia com certeza como esta se estrutura na psicologia individual e onde seria o limiar entre uma relação racional com a ela e sua supervalorização doentia, “[...] que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz com maior rapidez e fluência, a esquecer o que acontece com estas vítimas em Auschwitz.” (GS 10.2, S. 686 [p. 8537]; EE p. 133).¹³³ Para ele, as pessoas com tendências à valorização exagerada da técnica seriam incapazes de estabelecer vínculos profundos, experiências humanas diretas. Em uma

¹³⁰ Adorno mencionará mais uma vez, mais precisamente na conferência *Tabus acerca do magistério* (pronunciada em 1965), a existência dessa *dupla hierarquia* na escola: uma *oficial*, baseada, sobretudo, no desempenho intelectual; e outra, *latente*, não honrada pela primeira e, portanto, *não-oficial*, em que a força física, o “ser homem” e todo um conjunto de aptidões prático-físicas, muitas delas vinculadas à violência, exercem um papel bastante importante (GS 10.2, p. 667 [p. 8505]; EE, p. 111).

¹³¹ No original: “Offensichtlich entsprechen die Cliquen einer Art geheimer Hierarchie, die der offiziellen Schul-Hierarchie, die an der Leistung gemessen wird, entgegengesetzt ist. In ihr werden ganz andere Qualitäten - physische Kraft, eine bestimmte Art von Geschicklichkeit und ähnliches - honoriert, die sonst zu kurz kommen. - In dieser Dimension wäre hinzuweisen auf die Gefahr von Organisationen, die von außen an die Schulen sich heranziehen und in die dann manche Kinder hineingehen, andere nicht. Daraus wird dann leicht ein ausschließendes Prinzip.”

¹³² Na bela elaboração de Jürgen Habermas (1990, p. 139), Adorno corporificou de forma singular a alergia em relação a ela: “Para ele, a frieza representava o princípio da subjetividade burguesa, sem o qual Auschwitz não teria sido possível. Decifrou, mesmo na normalidade mais insuspeita, a presença de uma vida sem calor. Nessa hipersensibilidade, desenvolvida até o virtuosismo, não se anuncia, como suspeitara Bloch, o olhar malévolo do misantropo, mas o resíduo de uma ingenuidade não-exteriorizada e constantemente mobilizável.”

¹³³ Vale lembrar o relato e a interpretação que fez Hannah Arendt do julgamento de Adolf Eichmann, encarregado de organizar o envio de prisioneiros para os campos de concentração e extermínio no período nazista. Exemplo de consciência reificada para Adorno – e expressão da “banalidade do mal” para Arendt – Eichmann inicialmente considerou-se inocente perante as acusações de crime contra humanidade e contra o povo judeu, justificando sua posição pelo fato de nunca haver matado qualquer prisioneiro com suas próprias mãos, mas apenas, como funcionário, ter seguido ordens administrativas. Seu advogado, por sua vez, nomeou as experiências de morticínio realizadas nos campos como de ordem “médica” (ARENDR, 1999).

palavra, trata-se de indivíduos incapazes de amar, uma vez que sua energia libidinal, como antes dito, foi desviada para a fúria organizativa, para o apego às máquinas, aos instrumentos, para o culto a uma eficiência que, ao celebrar os meios, desconheceu e desconhece os fins. Adorno afirma ter se deparado com muitas evidências empíricas dessa assertiva, referindo-se à famosa pesquisa que coordenou sobre as personalidades preconceituosas e vinculadas ao autoritarismo (*The Authoritarian Personality*)¹³⁴, realizada entre os anos 1947-1949 durante o exílio nos Estados Unidos (GS 9.1, p. 143-509 [p. 6026-654]. Relatando o caso de um sujeito que participou da investigação, afirma:

Um sujeito experimental – e a própria expressão já é do repertório da consciência coisificada – afirmava de si mesmo: ‘I like nice equipment’ (Eu gosto de equipamentos, de instrumentos bonitos), independentemente dos equipamentos em questão. Seu amor era absorvido por coisas, máquinas enquanto tais. O perturbador – porque torna tão desesperançoso atuar contrariamente a isso – é que esta tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização. Combatê-lo significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo [...] (GS 10.2, p. 686-7 [p. 8537-8]; EE, p. 133).

Entrelaçado com o problema da produção da consciência reificada, da fetichização da técnica e o tema da violência, emerge uma questão muito importante no que se refere à educação do corpo, que embora esteja presente de maneira contundente em *Educação após Auschwitz*, encontra forte ressonância nos trabalhos do núcleo central da obra de Adorno. Referimo-nos aqui a passagem na qual Adorno adverte que a organização social produz pessoas com traços sádicos reprimidos e com tendências à regressão não apenas no campo – onde, segundo ele, o processo de desbarbarização teria alcançado claramente menos sucesso –, mas também nas cidades, inclusive nos grandes centros, onde a inclinação arcaica pela violência não é menor. Afinal, diz ele, é preciso lembrar a relação perturbada e patogênica com o corpo, tal como descrita no livro *Dialética do esclarecimento*: “em cada situação em que a consciência é mutilada [*verstümmelt*], isto se reflete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não-livre e que é propícia à violência” (GS 10.2, p. 680-1 [p.

¹³⁴ É importante destacar aqui a interessante pesquisa realizada por Crochik (2000), a qual teve como objetivo verificar, tomando como modelo a *escala F* desenvolvida por Adorno e seus colaboradores na investigação sobre a personalidade autoritária, uma possível correlação entre a ideologia da racionalidade tecnológica e características narcisistas de personalidade. Para tanto, o autor desenvolveu duas – a escala da ideologia da racionalidade tecnológica (*escala I*) e a escala de características narcisistas de personalidade (*escala N*) –, que foram aplicadas em conjunto com a escala F a 162 alunos da Universidade de São Paulo. Embora não tenha sido possível confirmar as hipóteses iniciais da pesquisa, os dados obtidos demonstram haver uma certa vinculação, não propriamente plena, entre a defesa de uma visão técnica, sistemática, normatizadora da sociedade e dos indivíduos e as características narcisistas e, especialmente, sadomasoquistas da personalidade.

8527-8]; *EE*, p. 126-7). Isso seria ainda mais visível, nas palavras do autor, ao se observar “[...] em um certo tipo de pessoa inculta [com baixa formação – *Ungebildeten*] como até mesmo a sua linguagem – principalmente quando algo é criticado ou exigido – se torna ameaçadora, como se os gestos da fala fossem de uma violência corporal quase incontrolada” (*GS* 10.2, p. 681 [p. 8528]; *EE*, p. 127).¹³⁵

Antes de avançarmos, vale uma ressalva: é importante destacar que os comentários de Adorno sobre a educação no campo presente no texto-conferência em questão (*GS* 10.2, p. 680-1 [p. 8526-8]; *EE*, p. 125-6), assim como aqueles em relação à rudeza dos dialetos e da linguagem regional tal como encontramos na palestra *A filosofia e os professores* (*GS* 10.2, p. 485-9 [p. 8194-200]; *EE*, p. 64-7), devem ser inscritos no contexto geral que considera o campo como um lugar de pouco refinamento intelectual, pouco diferenciado, mais bruto e com relações sociais mais severas e bárbaras.¹³⁶ Como lemos em vários aforismos da *Minima Moralia*,¹³⁷ não há qualquer condescendência por parte do autor com aqueles que consideramos, muitas vezes, mais “primitivos”, mais “puros”, menos “contaminados” pelos vetores da civilização. Ao contrário, se há alguma esperança, esta se encontra, sem dúvida, no esclarecimento, na organização intelectual, na linguagem não somente como meio de comunicação, mas como de expressão rigorosa do objeto, e nunca na violência arcaica que permanece, em maior ou menor grau, em todos nós. Adorno salienta, no entanto, que nenhuma pessoa pode ser discriminada por ser do campo, mas, por outro lado, ninguém deveria converter esse fato em um mérito, insistindo em permanecer “provinciano”: “quem não conseguiu emancipar-se da província, posiciona-se de um modo extraterritorial em relação à formação cultural (*Bildung*)” (*GS* 10.2, p. 488 [p.

¹³⁵ É preciso considerar também que a própria linguagem pode ser, para Adorno, expressão de um comportamento bárbaro. É oportuno destacar a passagem do debate *Educação contra a barbárie*, no qual Adorno, a pedido de seu interlocutor, Hellmut Becker, procura definir a barbárie, embora advirta que tal fato o desagrade – afinal, ela é, em última instância, inominável, e a tentativa de delimitá-la implica em, de alguma forma, justificá-la. Adorno afirma que, “quando um time de fora vence é ofendido e agredido num estádio, ou quando um grupo de presumíveis bons cidadãos agride estudantes ainda que só mediante palavras, podemos apreender de um modo radical, a partir desses exemplos tão atuais, a diferença entre o que é e o que não é barbárie.” (*EE*, p. 160).

¹³⁶ Semelhante juízo encontramos também no texto *Theorie der Halbbildung* (*Teoria da semiformação*), no qual Adorno destaca ainda o caráter heterônomo das pessoas no campo, contemporaneamente mediado, especialmente, pelos mecanismos da indústria cultural: “Hoje as zonas rurais são sobretudo focos da semiformação. O mundo pré-burguês de idéias, essencialmente vinculado à religião tradicional, se rompeu ali subitamente, o que muito se deve aos meios de comunicação de massa, em especial o rádio e a televisão. O campo foi conquistado espiritualmente pela indústria cultural. No entanto, o *a priori* do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo algum de constituir-se e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra. No lugar da autoridade da Bíblia, instaura-se a do domínio dos esportes, da televisão e das ‘histórias reais’ [...]”. (*GS* 8, p. 99 [p. 4901]; *TSC*, p. 393).

¹³⁷ Conferir, por exemplo, aforismos 5; 7; 32 (*GS* 4, p. 26; 29; 58 [p. 1666; 1672; 1732]; *MM*, p. 19; 21; 44).

8199]; *EE*, p. 67). Nesse quadro é que se deve entender a afirmação de Adorno de que “à formação cultural (*Bildung*) precisa corresponder a urbanidade, e o seu lugar geométrico é a linguagem”. (*GS* 10.2, p. 488 [p. 8199]; *EE*, p. 67).

Ainda no que diz respeito à passagem de *Educação após Auschwitz* na qual Adorno destaca a relação patogênica com o corpo, seja o nosso próprio, ou o de outrem, é necessário mencionar mais um elemento – elencado, inclusive, pelo próprio autor – que, como veremos mais adiante, tem íntima relação com a equação formada pelos conceitos de técnica, corpo e reificação. Trata-se dos comentários sobre o esporte, forma privilegiada no contemporâneo de organização da corporalidade. Para o autor, no quadro das relações violentas com o próprio corpo, seria preciso também atentar para função do esporte que, segundo lamenta, “[...] ainda não foi devidamente reconhecida por uma psicologia social crítica” (*GS* 10.2, p. 681 [p. 8528]; *EE*, p. 127). O esporte, com o qual, afirma Adorno, a técnica teria “grande afinidade” (*GS* 10.2, p. 685 [p. 8536]; *EE*, p. 132), seria ambíguo: ao mesmo tempo em que poderia ter um efeito contrário à barbárie e ao prazer em infringir violência, permitiria, paradoxalmente, fomentar a agressão e o sadismo. Nas suas palavras:

por um lado ele [o esporte] pode ter efeito contrário à barbárie e ao sadismo, por intermédio do *fairplay*, do cavalheirismo e do respeito pelo mais fraco. Por outro, em algumas de suas modalidades e procedimentos, ele pode promover a agressão, a brutalidade e o sadismo, principalmente no caso dos espectadores, que pessoalmente não estão submetidos ao esforço e à disciplina do esporte; são aqueles que costumam gritar nos campos esportivos. (*GS* 10.2, p. 681 [p. 8528]; *EE*, p. 127).

Adorno irá uma vez mais se referir diretamente a um certo *caráter aristocrático* do esporte – tema que, como veremos no próximo capítulo, é bastante caro à Ortega y Gasset, inclusive na sua relação com a técnica – em *Educação e emancipação*, mais precisamente no debate com Hellmut Becker, intitulado *Educação contra a barbárie* (*EE*, p. 155-168). Nesse texto, ao discorrem sobre a competição, enquanto elemento pedagógico estimulado pelos próprios professores para melhorar a aprendizagem das crianças sobre diversos conteúdos, Adorno e Becker afirmam que ela é um princípio, no fundo, contrário à educação humana, e, portanto, representa em si um elemento de educação para a barbárie. Nesse contexto, Adorno afirma que com a competição é possível, quando muito, educar esportistas, mas não pessoas desbarbarizadas. Corroborando a afirmação de Becker, de que a recusa das idéias exageradas de competição na educação constitui um aspecto em que se pode fazer algo de fundamental em relação à desbarbarização, Adorno destaca que é preciso desacostumar as pessoas de se *darem cotoveladas*. Afirma ainda que na noção de

fair play, presente no ideário do sistema educacional inglês, encontra-se momentos de uma consideração segundo a qual a motivação desregrada da competição contém algo de desumano, e neste sentido, haveria um bom motivo em se aproveitar o ceticismo do ideal formativo inglês frente ao supostamente “saudável” desejo de sucesso (EE, p. 162). Para ele, assim como também para Becker, seria necessário diminuir o peso das formas muito primitivas e marcadas da competitividade, especialmente nas práticas esportivas na escola, o que poderia levar, na opinião de ambos, a um predomínio do aspecto lúdico frente ao chamado desempenho máximo (EE, p. 162-3). Isso seria, diz Adorno, uma inflexão *particularmente humana*, contrária, inclusive, ao *espírito do tempo* presente – veremos mais adiante que o esporte representa para Adorno uma estrutura modelar para se compreender a sociedade de sua época.

É importante observar que, tanto nessa passagem do texto *Educação contra a barbárie*, na qual Adorno parece não considerar tão problemática a educação por meio da competição, quando esta se restringe à “vida esportiva” (EE, p. 161), quanto também no comentário de *Educação após Auschwitz* acima citado, em que Adorno afirma que o esporte, por intermédio do *fair play*, do cavalheirismo e do respeito pelo mais fraco, poderia ter um efeito contrário à barbárie e ao sadismo¹³⁸, parece não haver uma depreciação da *prática esportiva* em si mesma. No entanto, ela torna-se um problema a partir do momento em que o esporte passa a ser consumido, mediado pelas relações da indústria cultural, como um espetáculo – seja diretamente nos campos esportivos ou através dos meios de comunicação de massa –, por um número muito maior de pessoas, que particularmente não estão submetidas ao controle das regras esportivas, tal como podemos ler também no seguinte fragmento, extraído do texto *O esquema da cultura de massas* (*Das Schema der Massenkultur*):

El propio deportista puede desarrollar virtudes como la solidaridad, el altruísmo e incluso el entusiasmo, que pueden acreditarse en el momento político decisivo. Pero en el espectador deportivo no ha quedado nada de esto; la cruda curiosidad contemplativa disuelve la última espontaneidad. Pero la cultura de masas no quiere transformar a sus consumidores en deportistas, sino en espectadores que gritan e jalean. Al retratar la vida entera como un sistema de competiciones deportivas francas u ocultas, la cultura de masas entroniza al deporte como la vida misma, y aun elimina la tensión entre el domingo deportivo y la semana miserable, en la cual

¹³⁸ Evidentemente que Adorno não superestima essa possibilidade, pois nas malhas da *sociedade administrada*, que elimina quaisquer resquícios de individualidade e resistência, “las reglas del deporte son como las del mercado: igualdad de oportunidades y *fair play* para todos, pero sólo como lucha de todos contra todos.” (GS 3, p. 328 [p. 1627]; DI, p. 309).

radicaba la parte mejor del deporte real. (GS 3, p. 329 [p. 1628-9]; DI, p. 310).

Como o próprio Adorno salienta, seus comentários sobre o corpo e o esporte presentes não apenas em *Educação após Auschwitz*, mas também em outros ensaios e conferências, devem ser considerados em associação com o desdobramento dado ao tema no livro escrito com Horkheimer. O autor se refere, sobretudo – mas não exclusivamente –, ao conteúdo do aforismo *Interesse pelo corpo*, já anteriormente citado, que compõe o conjunto das *Notas e esboços* da parte final do livro. Nesse pequeno, mas expressivo texto, estão condensadas as principais reflexões de Adorno e Horkheimer sobre o tema do corpo, que aparecem tanto ao longo da própria *Dialética do esclarecimento* – e que permitem aos autores, como vimos no primeiro capítulo, interpretar os rastros perdidos de uma pré-história da subjetividade na peregrinação do herói Ulisses narrada na *Odisséia* de Homero –, como em outras obras, sobretudo, de Adorno.¹³⁹

No referido aforismo, como dissemos na parte inicial do excursus sobre W. Benjamin, Horkheimer e Adorno apontam a existência de uma *contra-história*, paralela à oficial, que, subterrânea, emerge nos momentos fronteiros, limítrofes da humanidade. Essa história clandestina localizar-se-ia no corpo, vítima preferencial de uma civilização que o dilacera, desfigura e recalca seus instintos e paixões, tornando-o objeto de controle e manipulação (GS 3, p. 265 [p. 1524]; DE, p. 215-6).

Para os autores, essa história perturbada com o corpo poderia ser identificada, por exemplo, na divisão social do trabalho no mundo contemporâneo, na qual o prazer foi para um lado e o trabalho para outro. Fruto desta divisão seria, em última análise, o processo que cinde trabalho intelectual e trabalho corporal – já pré-figurado, como vimos, em Ulisses, o comandante e proprietário – no qual o segundo é visto como inferior em relação ao primeiro: “quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos. Assim como o escravo, também o trabalho foi estigmatizado.” (GS 3, p. 265 [p. 1524]; DE, p. 216)

O destino dos escravos – e de seu trabalho corporal – da Antiguidade até as vítimas dos modernos povos colonizados, asseveram Adorno e Horkheimer, foi o de provar a existência de duas “raças” na natureza: os superiores e os inferiores, uma vez que “o corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau e o espírito, para o qual os

¹³⁹ Que se lembre, como se lê no próprio Prefácio do livro, que essas notas e esboços se referem à problemáticas que mereceriam um aprofundamento maior em trabalhos futuros, o que no caso deste tema, não veio a acontecer efetivamente.

outros tinham o ócio necessário, devia representar o sumo bem” (GS 3, p. 266 [p. 1525-6]; DE, p. 216). Tal procedimento teria possibilitado à Europa – e a todo o mundo ocidental – realizar as suas mais sublimes criações culturais, mas o pressentimento do *logro*, conforme afirmam os autores, que desde o início foi se propagando, teria reforçado ao mesmo tempo, com o controle desmesurado sobre o corpo, a obscena maldade que é o *amor-ódio* por ele: “na relação do indivíduo com o corpo, o seu e o de outrem, a irracionalidade e a injustiça da dominação reaparecem como crueldade, que está tão afastada de uma relação compreensiva e de uma reflexão feliz, quanto a dominação relativamente à liberdade.” (GS 3, p. 266 [p. 1526]; DE, p. 217). Convertido em objeto de repulsão e atração na civilização ocidental, o corpo torna-se tabu, e a relação de *amor-ódio* por ele impregna toda a cultura moderna, inclusive, nos seus momentos mais insuspeitos, como no âmbito do lazer, no esporte, nas ciências médicas¹⁴⁰ etc. Como não podemos nos livrar do corpo, afirmam os autores, nós o louvamos quando não podemos golpeá-lo:

Os que na Alemanha louvavam o corpo, os ginastas e os excursionistas, sempre tiveram com o homicídio a mais íntima afinidade, assim como os amantes da natureza com a caça. Eles vêem o corpo como um mecanismo móvel, em suas articulações as diferentes peças desse mecanismo, e na carne o simples revestimento do esqueleto. Eles lidam com o corpo, manejam seus membros, como se estes já estivessem separados. A tradição judia conservou a aversão de medir as pessoas com um metro, porque é do morto que se tomam as medidas – para o caixão. É nisso que encontram prazer os manipuladores do corpo. Eles medem o outro, sem saber, com o olhar do fabricante de caixões, e se traem quando anunciam o resultado, dizendo, por exemplo, que a pessoa é comprida, pequena, gorda, pesada (GS 3, p. 269 [p. 1530-1]; DE, p. 219).

¹⁴⁰ Semelhante análise surge também na *Minima Moralia*, mais especificamente no aforismo *A saúde para a morte*, no qual Adorno afirma, num tom muito próximo àquele presente no aforismo em questão (*Interesse pelo corpo*), mas também na quinta seção do capítulo sobre *Os elementos do anti-semitismo*, que a “doença” – ou, em termos freudianos, o mal-estar – da nossa época está inscrita na própria civilização, e, portanto, precisamente naquilo que consideramos “normal”. Nas palavras de Adorno: “Na base da saúde reinante está a morte. Todo o seu movimento assemelha-se aos movimentos reflexos de seres humanos cujo coração parou de bater. Só ocasionalmente as desditosas rugas da testa – testemunho de tensões terríveis e há muito esquecidas –, ou um momento de estupidez pática em meio a uma lógica inalterável, ou um gesto de desamparo conservam perturbadoramente os vestígios da vida que se esvaziou. Pois o sacrifício socialmente exigido é tão universal, que ele, de fato, só se torna manifesto na sociedade como um todo e não no indivíduo. A sociedade assumiu, por assim dizer, a doença de todos os indivíduos, e nela, na loucura represada nas camadas fascistas e em todas as inúmeras preformações e mediações destas, a desgraça subjetiva profundamente enterrada no indivíduo integra-se à desgraça objetiva visível. Mas o que é desolador é o pensamento de que o oposto da doença do normal não é simplesmente a saúde do doente, mas sim que esta na maior parte das vezes representa apenas de uma outra maneira o esquema da mesma desgraça.” (GS 4, p. 66-7 [p. 1746-7]; MM, p. 51)

Nesse quadro, Horkheimer e Adorno vão afirmar que o corpo permanecerá um cadáver¹⁴¹, ainda que seja muito exercitado, na medida em que o corpo físico (*Körper*) não pode mais ser reconvertido em corpo vivo (*Leib*), como prega certa tradição vitalista e romântica, cuja representação contemporânea pode ser encontrada nos campos de nudismo e na sedução de várias terapias alternativas. Se sua reconversão seria impossível, porque a reificação do corpo, sua transformação em algo de morto, foi parte do processo perene que transformou a natureza em matéria bruta, então a alusão a semelhante projeto não soa apenas como um despropósito para Adorno, mas, sobretudo, como um discurso ideológico, de matiz fortemente regressivo, falseador e justificador da injustiça e da violência praticada contra a natureza, nesse caso, contra o próprio corpo.¹⁴² Vale a pena repetir a passagem da *Dialética do esclarecimento* na qual Horkheimer e Adorno expõem essa questão de modo bastante claro:

O corpo se vê de novo escarnecido e repelido como algo inferior e escravizado, e, ao mesmo tempo, desejado como proibido, reificado [*Verdinglichte*], alienado. É só a cultura que conhece o corpo como coisa [*Ding*] que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, “corpus”. Com o auto-rebaixamento do homem ao corpus, a natureza vinga-se do fato de que o homem a rebaixou a um objeto de dominação, de matéria bruta. (GS 3, p. 266 [p. 1526-7]; DE, p. 217; grifo nosso).

Como condição para o domínio da natureza externa, foi preciso que o ser humano, o *eu* esclarecido em formação, dominasse a sua própria porção de natureza, sua *natureza interna*, tendo em vista suas imensas e desconhecidas – mas também, por conta disso,

¹⁴¹ Da mesma forma, também a linguagem estaria entronizada com a cadaverização do corpo: “ela [a linguagem] transformou o passeio em movimento e os alimentos em calorias, de maneira análoga à designação da floresta viva [*lebendige Wald*] na língua inglesa e francesa pelo mesmo nome que significa também ‘madeira’ [*Holz*]” (GS 3, p. 269 [p. 1530-1]; DE, p. 219).

¹⁴² Essa interpretação é reforçada em outra passagem da *Dialética do esclarecimento*, mais especificamente na seção VI do capítulo sobre os *Elementos do anti-semitismo*, onde os autores analisam um dos mecanismos-chave da paranóia persecutória dos judeus no nacional-socialismo, qual seja, a falsa projeção. Em determinado momento da análise, Horkheimer e Adorno destacam todo um conjunto de práticas, terapias, seitas etc., cuja função na sociedade contemporânea, tanto naquelas sob a dominação política nos regimes totalitários, quanto naquelas sob o julgo do poder econômico e os auspícios da indústria cultural, seria a de atribuir um sentido justificador da existência, assim como outrora o discurso religioso realizava. Para os autores, os sistemas religiosos do passado e essas modernas “terapias” teriam a função, além de servirem como “cimento ideológico”, de garantir uma espécie de válvula de escape para o mecanismo paranóico dos seus membros. Ao transferirem a cegueira da paranóia individual para a “embriaguez do êxtase coletivo”, essas formas de coletividades protegeriam, assim, os indivíduos da sua doença. Nas suas palavras: “para escapar a isso há os conventículos e panacéias fatais que se pretendem científicos e, ao mesmo tempo, bloqueiam o pensamento: teosofia, numerologia, medicina natural, eurritmia, doutrinas pregando abstinência, ioga e inúmeras outras seitas, todas com academias, hierarquias, linguagens especializadas e as fórmulas fetichizadas da ciência e da religião. Do ponto de vista da cultura eram apócrifas e sem respeitabilidade. Mas hoje, quando a cultura está em vias de se extinguir por razões econômicas, criaram-se numa escala insuspeita novas condições para a paranóia das massas.” (GS 3, p. 221-2 [p. 1453-4]; DE, p. 183).

ameaçadoras e perigosas – virtualidades. A imagem que exemplifica esse processo, e a qual recorrem Horkheimer e Adorno, é, como vimos, a do herói Ulisses deixando-se amarrar ao mastro do navio para poder ouvir o canto sedutor das Sérias sem se atirar ao mar e perecer. O domínio da natureza externa é possibilitado pela postura igualmente dominadora diante do nosso próprio corpo, a qual representa, como procuramos mostrar no primeiro capítulo, um momento fundamental da cisão entre sujeito e objeto. O próprio conhecimento erigido dessa dominação, ou seja, a capacidade de exploração e *manipulação técnica da natureza*, acaba retroagindo sobre a subjetividade que se formou a partir dessa atividade dominadora. Nesse sentido, o controle da natureza está ligado à violência introvertida no humano, à violência do sujeito sobre sua própria natureza, sua vitalidade mais originária:

o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação [Versachlichung] do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele [o espírito] se reduz a um ponto nodal das relações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica [versachlicht] as almas. (GS 3, p. 45 [p. 1146]; DE, p. 40).

Para os autores da *Dialética do esclarecimento* – numa clara referência ao *Mal-estar na cultura* de Freud¹⁴³ –, o controle do corpo e seus perigos, assim como a compulsão à crueldade e à destruição em relação a ele, significam, em última análise, o recalçamento daquilo que é orgânico¹⁴⁴, do que liga o sujeito à lembrança de uma prototípica unidade, de

¹⁴³ Para Freud (1997, p. 53-4), a própria civilização teria se originado a partir da adoção pelo homem de uma postura ereta e a conseqüente “repressão orgânica”. Segundo o autor, a partir da adoção da postura ereta, uma “[...] cadeia de acontecimentos teria prosseguimento, passando pela desvalorização dos estímulos olfativos e o isolamento do período menstrual até a época em que os estímulos visuais se tornaram predominantes e os órgãos genitais ficaram visíveis, e, daí, para a continuidade da excitação sexual, a fundação da família e, assim, para o limiar da civilização humana” (FREUD, 1997, p. 54). Inscrito nesse mesmo processo, está a tendência cultural para a limpeza, que, segundo Freud, teria origem no impulso a livrar-se das excreções, que se tornaram desagradáveis aos sentidos. Não por acaso, como destaca o autor, a civilização empregará grande energia no processo de educação das crianças para que aprendam desde muito pequenas a controlar seus esfíncteres.

¹⁴⁴ A proscrição daquilo que lembra certa *mistura* e indiferenciação em relação à natureza passa também, como destacam Adorno e Horkheimer, apoiados novamente em Freud, pelo recalque do olfato, nosso sentido mais arcaico: “Nas ambíguas inclinações dos prazeres do olfato sobrevive ainda a antiga nostalgia pelas formas inferiores de vida, pela união imediata com a natureza ambiente, com a terra, com o barro. De todos os sentidos, o ato de cheirar [...] é o testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar. Por isso o cheiro, tanto como percepção e quanto como percebido, (ambos se identificam no ato) é mais expressivo do que os outros sentidos. Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar a gente se deixa absorver. [...] O impulso recusado é permitido na medida em que o civilizado desinfeta através de sua identificação incondicional com a instância recusadora. [...] Os impulsos que o sujeito não admite como seus

uma reconciliação com a natureza (GS 3, p. 266-7 [p. 1527]; DE, p. 217; VAZ, 1999a). Não por acaso o processo de forja do sujeito – que coincide com a constituição da civilização – exigirá a renúncia das relações miméticas, de aproximação e assemelhamento com a natureza, típicas do mundo mitológico, *pré-esclarecido*.

O humano ainda desprovido de subjetividade, quando sentia medo, assemelhava-se e dissolvia-se corporalmente na natureza, confundindo-se com o espaço imóvel a fim de se defender e desviar do perigo. Diluindo-se e fazendo “igual” ao amorfo por meio dessa adaptação corporal – que partilhamos com outros animais, e cujo exemplo mais evidente talvez seja o do camaleão –, nossos ancestrais livravam-se da diferença que trazia o medo (não sentimos medo do semelhante, daquilo que é “idêntico”, igual a nós). Também nos rituais mágicos, formas de intervenção sobre a natureza, a mimese exercia um importante papel, na medida em que o feiticeiro assumia com seus movimentos (numa dança) e suas feições (por meio do uso de uma máscara, por exemplo) a forma das divindades, assemelhando-se a elas para apaziguá-las (GS 3, p. 19-60 [1105-71]; DE, p. 19-52).

Na *Dialética do esclarecimento*, esse procedimento mágico-mimético é interpretado, essencialmente, como um comportamento regressivo. Conforme destaca Gagnebin (1997, p. 85), a base das análises de Horkheimer e Adorno sobre o tema é constituída fundamentalmente pela leitura da obra de Freud e dos etnólogos da época (principalmente os franceses Roger Callois e Marcel Mauss, citados no livro), que compreendiam a mimese ou como regressão associada à pulsão de morte e ao desejo de dissolução do sujeito no nada (Freud), ou como comportamento regressivo de assimilação ao perigo, como expediente para dele defender-se (etnologia). O essencial, sobretudo na interpretação etnológica da qual se valem Horkheimer e Adorno, salienta Gagnebin (1997, p. 85-6), relaciona-se ao comportamento do sujeito que, por medo, renuncia a se diferenciar do outro que teme para, ao imitá-lo, suprimir a distância que os separa, a qual permitiria ao inimigo (animal, divindade, fenômeno natural) reconhecê-lo como vítima. A fim de salvar-se, o sujeito desiste, perde-se de si mesmo, assimilando-se fisicamente à natureza inanimada – o espaço representa, como afirmam os autores, a “alienação absoluta” (GS 3, p. 205 [p. 1425]; DE, p. 168). A própria razão, segundo procuram argumentar Horkheimer e Adorno ao longo de todo o livro, nasce justamente da tentativa

e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto, a vítima em potencial.” (GS 3, p. 208-9 [1431-2]; DE, p. 171-2).

sempre renovada de afastar o medo em relação à natureza desconhecida e da necessidade de suplantando os procedimentos mágico-miméticos, insuficientes e débeis nessa tarefa.

Entretanto, conforme apontamos ainda no primeiro capítulo, os autores não deixam de destacar, em consonância com a interpretação freudiana, o componente extremamente sedutor e prazeroso que há nessa perda, nesse desejo de dissolução dos limites que, igualmente, constituem o eu, o sujeito.¹⁴⁵ Desejo que remete “à paixão e à sexualidade, ao êxtase religioso e místico, mas também, e inseparavelmente, à dor da loucura e à decomposição da morte.” (GAGNEBIN, 1997, p. 86). Nesse contexto, a mimese representa uma ameaça ao processo de constituição do eu e da própria civilização, que não medirá esforços para solapar, não sem dor e sofrimento, os últimos vestígios desse comportamento:

Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a idéia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu reverteresse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror. A lembrança viva dos tempos pretéritos [...] fora extirpada da consciência dos homens ao longo dos milênios com as penas mais terríveis. (GS 3, p. 48 [p. 1151]; DE, p. 42).

A viagem de Tróia a Ítaca realizada por Ulisses representa esse caminho doloroso de forja do sujeito diferenciado, constituído por meio da razão e do trabalho, e não mais pela assimilação simbiótica, mimética com a natureza. Ulisses, que ainda se encontra no *limiar* desse processo – ele já não é mais o herói dotado de poderes mágicos, mas também, por outro lado, não é ainda o indivíduo que só pode contar com sua astúcia para subjugar a natureza –, realiza progressivamente a passagem do mito para o esclarecimento (GAGNEBIN, 1997, p. 86-7). Como consequência, tem-se a proscrição da mimese, cujo lugar passa a ser ocupado pela regularidade e repetição do procedimento científico e pela fórmula matemática – “a mais sublime modalidade de mimetismo” (GS 3, p. 206 [p. 1427]; DE, p. 169); no lugar da magia, que promovia o assemelhamento apaziguador, a técnica,

¹⁴⁵ “A energia necessária”, dizem Horkheimer e Adorno no aforismo *Fragmento de uma teoria do criminoso*, “para se destacar como um indivíduo do mundo ambiente e, ao mesmo tempo, para estabelecer uma ligação com ele, através das formas de comunicação autorizadas, e assim nele se afirmar estava corroída no criminoso. Ele representa uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e cuja superação é um sinal de evolução: a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *le mimétisme*” (GS 3, p. 259-260 [p. 1515]; DE, p. 212)

que “efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação.” (GS 3, p. 206 [p. 1427]; DE, p. 169).

Mas não tardará para que o tributo seja devidamente cobrado desse viajante indolente, o sujeito esclarecido, agora distante da natureza transformada em seu *outro radical*. Conforme sintetiza Gagnebin (1997, p. 87), tal preço poderia ser descrito como a transformação da *mimese originária*, sedutora, prazerosa, mas, ao mesmo tempo, ameaçadora, numa *mimese perversa*, índice da dureza do processo pelo qual o sujeito, enrijecido e petrificado, precisou passar:

Essa segunda *mímesis* se constrói sobre o recalque da primeira: ela caracteriza o sujeito que conseguiu resistir a tentação da regressão mas que perdeu, nessa luta tão necessária quanto fatal, a plasticidade e a exuberância da vida originária, quando não perdeu a vida *tout court*. (GAGNEBIN, 1997, p. 87).

Horkheimer e Adorno recorrem mais uma vez à Odisséia para ilustrar essa degradação da mimese originária em “falsa mimese”, em mimetismo, interpretando um dos mais famosos estratagemas de Ulisses: a sua falsa auto-identificação como “Ninguém” (*Oudeis*) diante do ciclope Polifemo, já anteriormente referida (GS 3, p. 78-88 [1199-214]; DE, p. 65-72). Os autores vêem na renúncia do nome por parte de Ulisses um ardil para não ser devorado pelo gigante antropofágico. Esse processo representaria a renúncia de si mesmo e a antecipação simbólica de sua morte, a violência imposta ao herói homérico como preço pela construção penosa da sua subjetividade, a renúncia à gratificação imediata e ilimitada das pulsões:

Na verdade, Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação ao amorfo. [...] Mas a sua auto-afirmação é, como na epopéia inteira, como em toda a civilização, uma autodenegação. Desse modo o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tenta escapar pela assimilação. Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hybris*. (GS 3, p. 86-7 [p. 1211-2]; DE, p. 71)

Porém, não é apenas nos “primórdios” da civilização que a mimese ocupa um papel preponderante. Também no contemporâneo ela, como mimese perversa, “falsa mimese”, constitui um problema particularmente importante, especialmente quando associada à projeção paranóica e sua funcionalização pelos regimes políticos totalitários, tal como argumentam Horkheimer e Adorno na interpretação que fazem do preconceito em geral, e do o anti-semitismo em particular, no último capítulo da *Dialética do esclarecimento*.

Igualmente no âmbito das sociedades “democráticas”, a manipulação organizada da mimese ocupa papel decisivo, sobretudo por meio dos mecanismos da *indústria cultural*, responsáveis não apenas pela mercadorização e consumo da arte, mas também pela produção de subjetividades adaptadas a esse esquema e pela *regressão* imposta aos consumidores/espectadores.¹⁴⁶ Não é por acaso, então, que Horkheimer e Adorno interpretam a indústria cultural, instrumento de controle que impele os indivíduos à adesão incontestada e imediata (carente de mediação, de reflexão) ao existente, promovendo uma falsa reconciliação entre interesses sociais e individuais, como a *contra-face*, como o correlato da dominação política dos regimes totalitários, tanto em suas versões de direita quanto de esquerda.

Se a civilização tem origem no gradativo solapamento da mimese em favor de procedimentos mais eficazes no controle, no sentido forte de domínio, da natureza que nos é assustadora, então, o progresso cultural como um todo, incluindo também a educação, reproduz filogenética e ontogeneticamente o processo de conversão do comportamento mimético em atitudes racionais. Conforme destaca Horkheimer (2000, p. 118) no ensaio cujo título condensa de maneira eloquente as questões expostas até aqui, *A revolta da natureza* – no qual, aliás, retoma várias problemáticas e análises presentes no *Excuso I* e no terceiro capítulo do livro escrito com Adorno –, assim como o humano “primitivo” aprendeu que pode obter melhores colheitas por meio da agricultura do que pela magia, também o indivíduo moderno, desde o seu nascimento, deve aprender a dominar seus impulsos miméticos e direcioná-los para um objetivo racionalmente definido. Entretanto, na medida em que a razão se transformou ao longo da história primordialmente num instrumento para garantir a autoconservação do sujeito, convertendo-se num poderoso e impiedoso sistema de dominação, tal como vimos no primeiro capítulo; na medida em que a renúncia aos impulsos miméticos não conduz à realização das potencialidades humanas e as promessas da razão não são cumpridas, então esse impulso estará sempre à espreita,

¹⁴⁶ Assim se refere Adorno no aforismo *Serviço ao cliente* da *Minima Moralia*: “A indústria cultural modela-se pela regressão mimética, pela manipulação de impulsos de imitação recalcados. Para isso ela se serve do método de antecipar a imitação dela mesma ao espectador e de fazer aparecer como já subsistente o assentimento que ela pretende suscitar. Ela consegue fazê-lo tanto melhor quanto mais, em um sistema planejado, ela pode contar de fato com tal assentimento, precisando muito mais repeti-lo de maneira ritual do que, a rigor, produzi-lo. O que ela produz não é um estímulo, mas um modelo para maneiras de reagir a estímulos inexistentes. Daí os entusiásticos títulos musicais nos cinemas, a ridícula linguagem infantil, o tom popular que desperta atenção; até mesmo a grande fotografia do *star* parece exclamar: ‘Que beleza!’”. (GS 4, p. 229 [p. 2044]; MM, p. 176).

pronto para emergir nas situações limítrofes com força destruidora.¹⁴⁷ Nas palavras de Horkheimer e Adorno:

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou. É através da sua constituição que se realiza a passagem da mimese refletora para a reflexão controlada. [...] Da assimilação à natureza resta apenas o enrijecimento contra ela. (GS 3, p. 206 [p. 1427]; DE, p. 169)

Como mostram Horkheimer e Adorno na seção V do terceiro capítulo da *Dialética do esclarecimento* (GS 3, p. 204-11 [p. 1424-36]; DE, 168-74), o anti-semitismo, especialmente em sua versão nazista, permite a entronização triunfante do solapamento da mimese originária e a consagração da mimese perversa, “mimese da mimese” (GS 3, p. 209 [p. 1433]; DE, p. 172; GAGNEBIN, 1997, p. 90). Essa versão degradada da mimese, que, em face da dominação irracional e irrefletida, não é completamente superada, reaparece como tabu em certos gestos e comportamentos, como nas reações corporais, idiossincráticas, no descontrole somático na face enrubecida e no suor do cenho franzido frente ao desconhecido, ao *corpo estranho*. Não por acaso foi esse *arcaísmo do corpo*, como lembrança recalcada de reações miméticas originárias, “momentos da proto-história biológica” (GS 3, p. 204 [p. 1424]; DE, p. 168), mobilizado politicamente pelo Nacional-socialismo, demarcado também pelas cifras miméticas que fazem cada um diluir-se da condição de sujeito, ao assemelhar-se às figuras identificadoras do poder: políticos em seus comícios, soldados em uniformes, atletas em seus gestos precisos e potentes. Nas palavras dos autores:

O sentido das formulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e máscaras, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese. (GS 3, p. 209 [p. 1433]; DE, p. 172).

¹⁴⁷ Como bem define Horkheimer no texto anteriormente citado, “[...] se não existe outra norma além do *status quo*, se toda a esperança de felicidade que a razão pode oferecer é preservar o existente tal como ele é e mesmo aumentar suas pressões, o impulso mimético jamais pode ser verdadeiramente superado. Os homens retornam a esse impulso de uma forma regressiva e distorcida.” (HORKHEIMER, 2000, p. 119).

Ao permitir e incentivar semelhante comportamento pela liberação das pulsões e pela suspensão do interdito, o Nacional-socialismo promove menos uma reconciliação com a natureza mutilada do que a funcionalização e instrumentalização da própria *revolta da natureza* – como denominou Horkheimer –, não apenas contra as promessas não cumpridas e as renúncias exigidas pelo processo civilizador, mas também, e sobretudo, contra a própria civilização. Essa “reconciliação às avessas” engendrada pelo nazismo é colocada novamente a serviço da dominação da natureza, bem como das massas que a expressam. “O fascismo”, dizem Horkheimer e Adorno, “também é totalitário na medida em que se esforça por colocar diretamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação.” (GS 3, p. 210 [p. 1433]; DE, p. 172).

Um dos momentos marcantes desse movimento que passa da mimese genuína à sua face perversa encontra-se no esporte. Não por acaso, ele foi convertido num importante veículo de divulgação – mas também de educação – da propaganda e da ideologia nazista. Os Jogos Olímpicos de 1936 em Berlim e o filme a partir deles produzido pela cineasta alemã Leni Riefensthal – *Olympia*, feito sob encomenda de Hitler, e celebrado por suas inovações técnicas e estéticas ainda influentes em toda a cobertura televisiva de eventos esportivos¹⁴⁸ –, são, certamente, os exemplos mais evidentes. Adorno, num cometário feito no texto *Anti-semitismo e propaganda fascista* (o título aqui não é menos importante!), escrito em 1946 (originalmente em inglês), destacou a afinidade entre os rituais dos comícios políticos nazistas e aqueles dos espetáculos esportivos:

“Espectáculo” es ciertamente la palabra correcta. La actuación del líder sedicente es una interpretación que recuerda al teatro, al espectáculo deportivo, a los denominados resurgimientos religiosos. Resulta característico de los demagogos fascistas el hecho de que fanfarroneen de haber sido héroes del atletismo en su juventud. Así es como se comportan. Gritan y lloran, hacen como si combatieran al mismísimo diablo, y se quitan las chaquetas cuando atacan a “esos poderes siniestros” (GS 8, p. 402 [5461]; ES, p. 374).

É em parte a partir desse prisma que Adorno vê no esporte uma espécie de *estrutura modelar* para se compreender a sociedade contemporânea, tanto porque nela, assim como naquele, imperaria o *princípio do rendimento*, quanto porque várias dimensões da vida social estariam se *esportivizando* (*Sportifizierung*). Com essa expressão Adorno designa, como vimos anteriormente na passagem extraída de *O esquema da cultura de*

¹⁴⁸ *Olympia*: Parte 1 – Festa do Povo (*Olympia*), Parte II – Festa da Beleza (Apoteose de *Olympia*), foi filmado em 1936 e lançado em 1938. Sobre o filme consultar o trabalho de Almeida (2001).

massas (GS 3, p. 329 [p. 1628-9]; DI, p. 310), e conforme destaca Vaz (2003b), uma forma de socialização que tem origem no esporte-espetáculo e na relação do público com ele, e que determina, em grande medida por meio dos mecanismos da indústria cultural, as formas de ser na política, na arte, na sexualidade e na vida privada. A seguinte passagem, extraída do *Excurso II da Dialética do esclarecimento*, evidencia essa conversão do esporte numa forma de “dever ser”:

Aquilo que Kant fundamentou transcendentemente, a afinidade entre o conhecimento e o plano, que imprime o caráter de uma inescapável funcionalidade à vida burguesa integralmente racionalizada, inclusive em suas pausas para a respiração, de Sade realizou empiricamente um século antes do advento do esporte. As equipes esportivas modernas, cuja cooperação está regulada de tal sorte que nenhum membro tenha dúvidas sobre o papel e para cada um haja um suplente a postos, encontram seu modelo exato nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa. No esporte, assim como em todos os ramos da cultura de massas, reina uma atividade intensa e funcional, de modo que só o espectador perfeitamente iniciado pode compreender a diferença das combinações, o sentido das peripécias, determinado pelas regras arbitrariamente estabelecidas. (GS 3, p. 107 [p. 1256]; DE, p. 87).

No esporte contemporâneo, e no treinamento corporal que ele exige, como já apontara Vaz (2001a; 1999a), a busca pelo rendimento é acompanhada por um cuidado progressivamente maior e mais detalhado, no controle dos vários vetores que compõem o corpo em sua *aceleração tecnológica*. Este controle traduz-se freqüentemente em números que procuram equivalências e distinções, nos quais opera uma *fungibilidade universal*: pouco importa o sujeito da ação, mas aquilo que é realizado. Se esta condição não se encontra apenas no esporte, é nele que se coloca sua mais extensa realização, tornando-o, por assim dizer, um poderoso *Leitmotiv* da sociedade contemporânea (VAZ, 2001a, p. 93).

Não por acaso, ele foi alvo de contundentes críticas por parte de Adorno, cujas reflexões sobre o tema aparecem inscritas naquilo que Vaz (1999c; 2000) denominou de *constelação da destrutividade*. Para este último, é possível dizer, de maneira geral, que o esporte é visto por Adorno – mas também por Horkheimer – como um fenômeno social que contém faces contraditórias. Em várias de suas manifestações, ele é compreendido à luz da própria dialética da civilização, a partir dos impasses de um mundo que engendra sua própria destrutividade. Seguindo a argumentação de Vaz (2000, p. 66), podemos destacar, além do caráter modelar assumido pelo esporte na sociedade contemporânea, como mencionamos acima, um segundo eixo principal no qual se articulam as críticas que Horkheimer e Adorno direcionam a esse fenômeno social, especialmente na sua forma de

alto rendimento. Trata-se da exemplaridade que o esporte assume como expressão da relação que os seres humanos estabelecem com seu próprio corpo.

O processo imemorial e crescente do domínio da natureza, colocado como condição necessária para a própria civilização, como vimos, pressupõe o controle sobre o corpo como um de seus primeiros degraus. Essa preocupação constante com o domínio de nossa *natureza interna* pode ser traduzida, entre outros, nos inúmeros conhecimentos, técnicas e discursos que pretenderam não apenas legitimar, mas também operacionalizar o controle sobre o corpo. Direta ou indiretamente, vários desses conhecimentos têm seu balizamento no esporte, e não é sem razão, pois nele o corpo é o instrumento técnico por excelência e, assim como este, como instrumento, deve potencializar o domínio sobre a natureza, da mesma forma o corpo, em si mesmo, deve ser expressão da natureza convertida em objeto de dominação. (VAZ, 2001a; 1999a).

Tanto como estrutura modelar, no sentido atribuído por Adorno, quanto como dramatização de diferentes fenômenos sociais, entre eles a guerra, o esporte, ao promover o culto à técnica, aos grandes números e à reificação corporal – e ao supor a rígida separação entre sujeito e objeto, premissa fundamental para que o corpo possa ser tomado como objeto operacional – promove a mimese do que é morto pela redução do corpo à matéria desprovida de qualidades. Ou, por outra, à condição de máquina, que, como disse Adorno na *Minima Moralia*, somente em estado patológico se assemelha a esta. (GS 4, p. 60 [p. 1735]; MM, p. 46).

A equação entre corpo, esporte e maquinaria também foi objeto de análises por parte do filósofo frankfurtiano. Entre os textos que tematizam essa relação, destaque especial para o ensaio *O ataque de Veblen a cultura* (GS 10.1, p. 72-96 [p. 7491-530]; P, p. 69-90), no qual o autor, concordando em parte com o economista Thorstein Veblen¹⁴⁹ – que interpretara as práticas esportivas, em todos os seus níveis, como manifestações arcaicas e violentas que expressam o *espírito predatório* do ser humano, mas também como *pseudo-*

¹⁴⁹ No livro *A teoria da classe ociosa*, o americano Thorstein Veblen (1857-1929) formula a famosa tese sobre o *consumo conspícuo*, segundo a qual o consumo de bens teria, sob vários aspectos, servido desde um estágio predatório da história até os dias de hoje, não para a satisfação das verdadeiras necessidades humanas, mas sim para a manutenção do prestígio social, do *status* de uma classe que se manteve fora da esfera da produção industrial, a *classe ociosa*. De acordo com Veblen, o plano de vida da classe ociosa é em grande parte uma herança do passado e por conta disso acaba incorporando muitos hábitos e ideais de um período primitivo bárbaro. Esse esquema bárbaro e arcaico – que remontam a idade da proeza e da vida predatória – também acaba se impondo às classes inferiores com maior ou menor grau. Segundo o autor, a expressão mais imediata e inequívoca da natureza humana arcaica na fase predatória é a propensão para a luta. (VEBLEN, 1987, p. 111).

atividades responsáveis pelo apaziguamento pulsional –, faz uma ressalva que, segundo afirma, poderia aperfeiçoar a posição vebleniana sobre o esporte. A psicologia racionalista de Veblen o teria impedido de ver o mais importante, o momento *masoquista do esporte*: “[...] ao esporte pertence não apenas o impulso à violência, mas também a suportá-la e tolerá-la”. (GS 10.1, p. 80 [p. 7504]; P, p. 76 – tradução ligeiramente modificada).¹⁵⁰ Nesse quadro, Adorno dirá que o esporte é menos um resquício de antigas formas de sociedade, como entendera Veblen, mas também, e principalmente, uma adaptação inicial a essa sua nova e ameaçadora forma contemporânea: a sociedade da tecnologia. Ela seria uma forma de promover a adaptação do ser humano à maquinaria, de tal forma que ele a incorporaria, desaparecendo a diferença entre si e a máquina:

O esporte moderno, pode-se dizer, procura devolver ao corpo (*Leib*) uma parte das funções que dele a máquina subtraiu. Mas o esporte pretende inexoravelmente inscrever os homens ao serviço da maquinaria. Ele assemelha, tendencialmente, o corpo à máquina. Isso faz com que o esporte adentre o reino da não-liberdade, onde quer que seja realizado. (GS 10.1, p. 80 [p. 7504]; P, p. 76 – tradução ligeiramente modificada).

Esse processo de coisificação (*Versachlichung*) mediado pela técnica, que parece tornar as pessoas iguais às máquinas e transferir a violência originalmente nelas radicada para aquelas, é destacado também no aforismo *Devagar e sempre* (GS 4, p. 184 [p. 1960]; MM, p. 142). Nele Adorno refere-se ao andar apressado das pessoas nas ruas, produzido, em grande medida, pela incorporação do culto à velocidade técnica que teria no fascínio pelos carros e pela potência dos seus motores – mas também pelas estradas e rodovias – e, sobretudo no esporte, uma expressão magníloqua. No entanto, essa *incorporação* é ela própria fruto da *violência arcaica* do ser humano contra a natureza, tanto *externa*, quanto, especialmente, *interna* à sua própria constituição, movimento que não cessa de dar testemunho mesmo nos momentos mais insuspeitos:

Talvez se oculte no culto da velocidade técnica, como no esporte, o impulso para dominar aquele terror das correrias, desviando-as do

¹⁵⁰ O caráter sádico do esporte assemelha-se, em muitos aspectos, às observações de Adorno e Horkheimer (GS 3, p. 158-60 [1344-8]; DE, p. 128-130) sobre o desenvolvimento de um certo tipo de sadomasoquismo, que se expressaria nas programações dos filmes cômicos e de terror, nos quais “[...] sob a gritaria do público, o protagonista é jogado para cá e para lá como um farrapo. Assim a quantidade da diversão converte-se na qualidade da crueldade organizada”. Ainda nesse contexto, os autores destacam que os filmes de animação, na medida em que fazem mais do que apenas acostumar os sentidos ao ritmo da *razão tecnológica*, inculcam em todas as pessoas a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência individual: “assim como o Pato Donald nos cartuns, também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem” (GS 3, p. 160 [1348]; DE, p. 130).

próprio corpo e, ao mesmo tempo, reenviando-as de forma soberana: o triunfo do marcador de quilômetros que vai subindo vem aplacar de maneira ritual a angústia do fugitivo. Mas quando se grita para alguém: “Corre!”, quer se trate da criança que deve apanhar para sua mãe a sacola esquecida no primeiro andar, ou do prisioneiro a quem a escolta manda fugir para ter um pretexto para assassiná-lo, faz-se ouvir a violência arcaica que de outro modo guia imperceptivelmente cada passo. (GS 4, p. 185 [p. 1961]; MM, p. 142).

A interpretação do fenômeno esportivo como pertencente ao *reino da ausência de liberdade* aparece também em outros dois momentos: nos textos *Tempo Livre* (GS 10.2, p. 645-55 [p. 8468-85], PS, p. 112-127) e *Das Schema der Massenkultur – O esquema da cultura de massas* (GS 3, p. 299-335 [p.1579-638]). No primeiro texto, após problematizar o próprio uso da expressão “tempo livre” (*Freizeit*), especialmente em sua suposta oposição ao mundo do trabalho, assim como seu caráter fetichista, Adorno irá se referir ao esporte que, por meio da funcionalização do corpo, em nada se distingue da esfera do trabalho:

[...] mediante os esforços requeridos pelo esporte, mediante a funcionalização do corpo no ‘team’, que se realiza precisamente nos esportes prediletos, as pessoas adestram-se sem sabê-lo para as formas de comportamento mais ou menos sublimadas que delas se esperam no processo de trabalho. A velha argumentação de que se pratica esporte para permanecer ‘fit’ é falsa só pelo fato de colocar a ‘fitness’ como fim em si; ‘fitness’ para o trabalho é contudo uma das finalidades do esporte. De muitas maneiras, no esporte, nós nos obrigaremos a fazer certas coisas – e então gozaremos como sendo triunfo da própria liberdade – que, sob a pressão social, nós temos que obrigar-nos a fazer e ainda temos que achar palatável”. (GS 10.2, p. 653 [p. 8481-2]; PS, p. 124).

Em *O esquema da cultura de massas*, texto menos conhecido e que constitui uma espécie de “anexo” da *Dialética do esclarecimento* que não prevaleceu na versão final, Adorno dá outras indicações para a compreensão do mencionado *caráter estrutural* do esporte na sociedade contemporânea, sobretudo, no âmbito da relação do público esportivo com os mecanismos da indústria cultural, da racionalidade instrumental e da compulsão à crueldade que marca, com muito sofrimento, a relação com o corpo:

Os recordes, nos quais os esportes encontram sua realização, proclamam o evidente direito dos mais fortes, que emerge tão obviamente da concorrência, porque ela cada vez mais os domina. No triunfo de tal espírito prático, tão longe das necessidades de manutenção da vida, o esporte se torna uma pseudopráxis, na qual os praticantes não mais podem agir por si mesmos, mas mais uma vez se transformam em objetos, o que, na verdade, já são. Em sua literalidade sem brilho, destinada a uma gravidade (seriedade) brutal, que entorpece cada gesto do jogo, torna-se o esporte o reflexo sem cor da vida endurecida e indiferente. Só em casos extremos, que deformam a si mesmo, o esporte

mantém o prazer do movimento, a procura pela libertação do corpo, a suspensão das finalidades. (GS 3, p. 329 [p. 1629]; tradução nossa).¹⁵¹

Não é casual, portanto, a correlação que Adorno estabelece, no contexto das questões colocadas em *Educação após Auschwitz*, entre o tema do esporte e do fetichismo da técnica e, de ambos, com a *reificação*. Lembrar a relação que o esporte, e a educação por meio dele, têm com a dor e o sofrimento – do momento *masoquista do esporte* – pode ser nesse contexto, mais que ilustrativa. Conforme escreve Vaz (1999a, p. 104), “a grande questão da tolerância à dor e ao sofrimento relaciona-se com a possibilidade de a crueldade – e com ela a violência e a obediência – ser mediada, controlada e prescrita de forma racional, *científica*.” Como constantemente aprendemos com os veículos da indústria cultural, o esporte valoriza enormemente a superação da dor, que não pode ser vista pelo esportista competidor como uma experiência essencial do corpo, por meio da qual são reconhecidos seus limites, mas sim como algo que deve ser esquecido, recalcado, superado, ou então, no limite, tornado fonte de gozo.¹⁵² A técnica seria, então, uma forma racional de organizar e potencializar uma relação de severidade e de domínio absoluto com o próprio corpo. O refinamento trazido pelo aparato tecnológico e a instrumentalidade corporal acabam sendo mediadores da perversa equação de celebração e de desprezo, de *amor-ódio* pelo corpo. (VAZ 2001a, p. 95; BASSANI; VAZ, 2003, p.21).

Se, por um lado, não há dúvidas de que um corpo mais exercitado por meio dos procedimentos mediados científica e tecnicamente pelo treinamento corporal, é mais capaz de alcançar melhores resultados esportivos, permanecer ou tornar-se mais “saúdável”,

¹⁵¹ No original: “Die Rekorde aber, in denen der Sport terminiert, proklamieren schon das unverhüllte Recht des Stärksten, das aus der Konkurrenz so selbstverständlich hervorgeht, weil es so unverrückbar von je sie beherrschte. Im Triumph solchen praktischen Geistes, fern vom Erwerb der Lebensmittel, wird der Sport zur Pseudopraxis, in der die Praktischen nicht länger sich selber zu helfen vermögen, sondern sich nochmals zu den Objekten machen, die sie ohnehin sind. In seiner scheinlosen Buchstäblichkeit, dem tierischen Ernst, der jede Geste des Spiels zum Reflex erstarren läßt, wird Sport zum farblosen Abglanz des verhärteten, kalten Lebens.”

¹⁵² Como apontam diversas pesquisas (TORRI; BASSANI; VAZ, 2007; HANSEN; VAZ, 2004; BASSANI; TORRI; VAZ, 2003; RUBIO; GODOY MOREIRA, 2007; GONÇALVES; VAZ, 2006; VAZ; GONÇALVES; TURELLI, 2006), o enfrentamento da dor, do sofrimento, do sacrifício e da privação é freqüentemente encarado como algo corriqueiro e “normal” por parte de atletas (tanto daqueles experientes quanto dos iniciantes), bailarinas, lutadores e freqüentadores de academias de ginástica e musculação. Esses elementos, constituintes da lógica de treinamento esportivo, mas presentes com força cada vez maior em outros tempos e espaços das práticas corporais, parecem ser menos um efeito colateral do que verdadeiros coadjuvantes dessa *batalha* – o termo aqui não menos importante – constante pelo “aperfeiçoamento” corporal (HANSEN; VAZ, 2004). De expressão irrenunciável da corporalidade (VAZ, 2001a), a dor parece se converter, de forma naturalizada, em componente identificador – mas também legitimador – do alcance das aspirações pelo máximo rendimento do corpo, seja associado à performance artística ou esportiva, seja ao embelezamento e à modelação corporal, já que se trata de uma “dor boa”, sinal de “resultados” e “progressos” do/sobre o corpo.

produzir mais ou, até mesmo, ficar mais “bonito”, conforme normas e valores, que variam histórica e culturalmente, associadas a essas qualidades (VAZ, 1999a, p. 103), por outro, no entanto, na exata medida em que ele é mais exercitado, mais desqualificado como matéria manipulável se torna; quanto mais tecnificado, tanto mais indiferente à dor; quanto mais separado da instância não corporal, mais reificado e, no limite, sem vida se torna. Um cadáver. Novamente, é isso que o corpo se torna, por mais exercitado que seja, dirão Adorno e Horkheimer em *Interesse pelo corpo*. (GS 3, p. 267-8 [p. 1528]; DE, 218).

No entanto, essa *incorporação tecnológica* não está circunscrita apenas ao fenômeno esportivo *stricto sensu*. Por um lado, temos o processo que Adorno designou, por vezes de forma explícita, como por exemplo em *Das Schema der Massenkultur* (GS 3, p. 328-29 [p. 1626-29]; DI, p. 308-10), como *esportivização da sociedade*, ou seja, a transformação daquele, com seus códigos, sentidos e normas – o que inclui também a aceleração tecnológica do corpo –, no elemento balizador de várias dimensões da vida social. Por outro, o denso *véu tecnológico* que encobre a sociedade e a vida individual¹⁵³ conduz a uma relação exagerada e doentia, numa palavra, fetichizada com da técnica, canalizando e absorvendo a energia libidinal das pessoas e transferindo-as para a fúria organizativa, para o apego às máquinas, aos instrumentos, para o culto a uma eficiência que, ao celebrar os meios, desconhece e desconhece os fins. Nenhuma esfera da vida parece escapar à *reificação*. E a vida, dirá enfaticamente Adorno, já não vive – “*Das Leben lebt nicht.*” (GS 8, p. 16 [p. 4758]; ES, p. 16).

A reificação completa da vida, sua *danificação*, será o tema central de *Minima Moralia*, obra aqui várias vezes citada. Escrita por Adorno nos anos de exílio americano, sua leitura nos proporciona a experiência do embate com a *expressão* das conseqüências das transformações sociais operadas pelo capitalismo tardio naquela esfera que outrora soubera preservar sua imediatidade, a *vida privada* (DUARTE, 1997). Nesse belo livro, assim como vimos em *Educação após Auschwitz*, encontraremos um impulso inconformista com as condições objetivas e subjetivas do mundo administrado. Em meio a

¹⁵³ Assim se refere Adorno ao conceito de “véu tecnológico” na conferência *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, anteriormente referenciada: “A aparência poderia ser traduzida como na formulação de que tudo que existe socialmente está, hoje, tão completamente mediatizado em si que exatamente o momento da medicação acaba sendo deformado por sua totalidade. Já não há lugar fora da engrenagem social a partir do qual se possa nomear a fantasmagoria; só em sua própria incoerência é que se pode encaixar a alavanca. A isso é o que, há decênios, Horkheimer e eu queríamos nos referir com o conceito de ‘véu tecnológico’. A falsa identidade entre a organização do mundo e os seus habitantes mediante a total expansão da técnica acaba levando à reafirmação das relações de produção, cujos beneficiários entretimentos se procura de modo quase tão frustrante quanto os proletários se tornaram invisíveis” (GS 8, p. 369 [p. 5374]; CGCS, p. 74).

inúmeros exemplos da vida cotidiana – por vezes de sua própria biografia – Adorno analisa os *apuros do particular* (Idem, 1997) nos quais se podem ler seguidos lamentos pela perda da delicadeza de vários hábitos urbanos: entre outros, as viagens em trens antes luxuosos, o andar vagaroso pela cidade, o fechar cuidadoso das portas, a conversão dos espaços da casa e do mobiliário em ambientes puramente funcionais. Nesse mesmo contexto certamente também podemos inscrever os comentários de Adorno, anteriormente referidos, sobre a ambigüidade do esporte e a valorização da sua dimensão aristocrática, enquanto elemento capaz fomentar uma atitude contrária ao sadismo e à barbárie. Se estes foram hábitos aristocrático-burgueses e, portanto, exclusivistas, pelo menos expressavam a particularidade e a singularidade de um sujeito que ainda sobrevivia. Nesse sentido, a lembrança dos hábitos delicados, já naquela época em flanco declínio e hoje praticamente ausentes do nosso cotidiano, e do sujeito que lhes dava voz, significava para Adorno, paradoxalmente, um movimento de resistência à barbárie e ao infortúnio. Sob o mundo administrado e seus ardis reificadores, esse sujeito desapareceu, sem que houvesse outro para o seu lugar. Para Adorno, como veremos a seguir, esse profundo embrutecimento do humano e a supressão de quaisquer traços de particularidade estão intimamente relacionados com o crescente processo de *tecnificação* das pessoas, o que por sua vez engendra uma certa *pedagogia dos gestos e do corpo*.

2.3 Vida danificada e declínio da experiência: técnica e indústria cultural

Em meio a profundas reflexões sobre as vicissitudes do sujeito e o aniquilamento da particularidade no mundo contemporâneo, a relação entre técnica e coisificação emerge com força arrebatadora em uma série de aforismos das *Minima Moralia*. Eles se referem, especialmente, a uma certa *educação dos gestos humanos* engendrada pela crescente tecnificação, a uma (des)subjetivação ancorada no corpo. Tal processo conduziria, segundo Adorno, à perda da delicadeza e da civilidade, a um embrutecimento dos gestos, como pode ser lido no aforismo *Não bater à porta*:

A tecnificação torna, entretanto, precisos e rudes os gestos, e com isso os homens. Ela expulsa das maneiras toda hesitação, toda ponderação, toda civilidade, subordinando-as às exigências intransigentes e como que a-históricas das coisas. Desse modo, desaprende-se a fechar uma porta de maneira silenciosa, cuidadosa e, no entanto, firme. As portas dos carros e das geladeiras são para serem batidas, outras têm a tendência a

fechar-se por si mesmas, incentivando naqueles que entram o mau costume de não olhar para trás, de ignorar o interior da casa que os acolhe. Não faz mais justiça ao novo tipo de homem, se não se tem consciência daquilo que está incessantemente exposto pelas coisas do mundo ao seu redor, até em suas mais secretas inervações. (GS 4, p. 43-4 [p. 1701]; MM, p. 33).

Na sequência desse aforismo, Adorno destacará um elemento que se mostrará, como veremos, recorrente no contexto das *Minima Moralia*, e que está diretamente relacionado ao processo de tecnificação dos corpos e da consciência das pessoas, qual seja: que a relação de pura funcionalidade estabelecida com as coisas, que não deixa margem para qualquer expressão de liberdade e autonomia do indivíduo, conduz inevitavelmente à perda de uma das bases da constituição do sujeito: a *experiência* (*Erfahrung*).

O que significa para o sujeito que não existam mais janelas que se abram como asas, mas somente vidraças de correr para serem bruscamente impelidas? Que não existam mais trincos de portas, e sim maçanetas giratórias, que não existam mais vestíbulos, nem soleiras dando para a rua, nem muros ao redor do jardim? E qual motorista que já não foi tentado pela potência do motor de seu veículo a atropelar a piolhada da rua, pedestres, crianças e ciclistas? Nos movimentos que as máquinas exigem daqueles que delas se servem localizam-se já a violência, os espancamentos, a incessante progressão aos solavancos das brutalidades fascistas. No deperecimento da experiência, um fato possui uma considerável responsabilidade: que as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquirem uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerar um só excedente – seja em termos de liberdade de comportamento, seja de independência da coisa – que subsista como núcleo da experiência porque não é consumido pelo instante da ação. (GS 4, p. 43-4 [p. 1701]; MM, p. 33)

O tema da experiência, assim como outros presentes em várias passagens da *Minima Moralia* e mesmo em outras obras, é um dos vários tributos que Adorno paga a Walter Benjamin. Como vimos anteriormente, também para Benjamin (1991; 1977) os processos de tecnificação dos gestos e dos sentidos produzidos pelo ritmo da produção industrial, pelo avanço da técnica e pela complexificação da vida nas grandes metrópoles européias do início do século passado, resultará na estruturação de uma outra forma de percepção do mundo, de uma nova sensibilidade adaptada aos desafios e ritmos cada vez mais velozes da vida urbana. Gestada em grande medida pelo desenvolvimento tecnológico, essa nova forma de perceber o mundo – mas também e o próprio sujeito – não corresponderia mais à *experiência* (*Erfahrung*), mas sim à *vivência do choque* (*Chockerlebnis*).

A questão do declínio da experiência – e da narrativa, forma de comunicação *par excellence* daquela – aparecerá mais uma vez no aforismo *Longe dos Tiros*. Nesse pequeno texto bastante denso, escrito em outubro de 1944 – a data aqui não é menos importante –, o emprego da técnica aparece mais uma vez relacionado ao estreitamento da experiência, porém não mais diretamente em conexão com o desenvolvimento das forças produtivas e com o embrutecimento dos gestos na vida cotidiana, mas sim com uma situação limítrofe: a capacidade de destruição da maquinaria de guerra. Adorno se refere a uma completa *inadequação do corpo humano* às batalhas entre máquinas, tornando impossível a experiência propriamente dita. Retomando uma tópica presente no início dos ensaios *Experiência e pobreza* e *O narrador*, ambos de Benjamin (1985b), Adorno destaca o fato daqueles que retornam da Segunda Guerra Mundial serem incapazes de narrar a “sucessão intemporal de choques” por eles *vivenciados* – e não mais *experienciados*. Se essa fora uma “experiência” limítrofe, um momento fronteiro, com a tecnificação da vida cotidiana ela se tornou muito mais presente e constante:

Este ritmo mecânico [da alternância entre ação intermitente e calma absoluta das batalhas] determina, porém, completamente a relação do homem com a guerra, não somente na desproporção entre força física dos indivíduos e a energia dos motores, *mas até mesmo nas células escondidas das vivências individuais*. [...] ninguém seria capaz de narrá-las [as batalhas entre máquinas], tal como ainda era possível fazê-lo a propósito das batalhas do general de artilharia Bonaparte. O longo intervalo entre o surgimento de memórias da guerra e a conclusão da paz não é casual: ele testemunha quão penosa é a reconstrução da lembrança, a qual, em todos aqueles livros, permanece ligada a uma certa impotência e até mesmo a algo de inautêntico, pouco importando por quais horrores os narradores passaram. A Segunda Guerra, porém, está tão distante da experiência quanto o funcionamento de uma máquina dos movimentos do corpo humano, o qual só em estados patológicos se assemelha àquele. (GS 4, p. 60 [p. 1735]; MM, p. 46; grifos nossos).¹⁵⁴

Outro ponto importante presente nesse aforismo relacionado ao tema da técnica, à perda da experiência e à *indústria cultural*, refere-se à *estetização da guerra* – outro tributo a Benjamin – promovida pelos modernos meios de comunicação, algo que, embora Adorno estivesse se referindo à Segunda Guerra Mundial, pode, sem muitos exageros, ser facilmente percebida nos “espetáculos” televisivos da Guerra do Golfo em 1991, e na

¹⁵⁴ Nem mesmo a casa, cenário privilegiado da vida privada, do *particular*, como adverte Adorno (GS 4, p. 42 [p. 1698]; MM, p. 32) no aforismo *Asilo para desabrigados*, escapa ileso à transformações decorrentes do desenvolvimento da técnica: “a destruição das cidades européias, assim como os campos de trabalho forçado e de concentração, apenas dá prosseguimento, como executores, àquilo que o desenvolvimento imanente da técnica há muito tempo já decidiu acerca das casas. Estas são como latas de conserva velhas, só servem para serem jogadas fora”.

recente Guerra do Iraque, com hora e local marcados para acontecer, como um programa de “entretenimento”, como os esportivos e de auditório:

o completo encobrimento da guerra através da informação, da propaganda e dos comentários, a presença de operadores filmando nas primeiras linhas dos tanques e a morte heróica dos repórteres de guerra, a mistura confusa de esclarecimento manipulador da opinião pública e ação inconsciente, tudo isso é uma outra expressão para o definhamento da experiência, o vácuo entre os homens e sua fatalidade, no qual consiste propriamente a fatalidade. A cópia calcificada e reificada dos acontecimentos acaba, por assim dizer, por substituir estes mesmos. Os homens são rebaixados a atores de um monstruoso documentário, para o qual [não] há mais espectadores, pois todos, até o último, tomam parte na ação que se passa na tela. (GS 4, p. 61 [p. 1736]; MM, p. 46).

A relação entre indústria cultural e técnica aparece novamente nas *Minima Moralia* nos aforismos *Jantar de gala* e *Leilão* (GS 4, p. 133-7 [p. 1872-8]; MM, p. 103-5). No primeiro, Adorno se refere a um dos esquemas-chave pelo qual procede a indústria cultural: a *repressão pulsional* (GS 3, p. 161 [p.1350]; DE, p. 130). Esse mecanismo está associado à oferta incessante de produtos que, ao serem apresentados como “novidades”, insuflam nas pessoas a falsa expectativa de que seus desejos serão finalmente atendidos – o “novo o computador”, o “modelo de carro mais potente”, a “nova dieta milagrosa”, a “nova modalidade de ginástica” –, quando, na verdade, não passam da *eterna repetição do mesmo*, do *sempre-igual*:

pode-se aprender muito sobre o atual entrelaçamento, entre progresso e regressão, com o conceito de possibilidades técnicas. Os procedimentos mecânicos de reprodução desenvolveram-se independentemente do que deve ser produzido e adquiriram autonomia [...]. Ao progresso técnico responde o desejo obstinado e estreito de não comprar nenhum encalhe, de não ficar para trás no processo de produção desenfreado, não importa o sentido do que é produzido. Ir atrás dos outros, atropelar-se, fazer filas, tudo isso substitui por toda parte as necessidades de certo modo racionais. A raiva que se tem de uma composição radical, moderna demais, não é muito menor do que a que se tem em relação a um filme que já está há três meses em cartaz, ao qual as pessoas preferem a qualquer preço o mais recente, embora não se diferencie em nada daquele. (GS 4, p. 133-4 [p. 1872]; MM, p. 103).

O conceito de *possibilidades técnicas*, naquilo que se relaciona com uma certa banalização dos artefatos – dada também pela forma mercadoria que faz equivaler diferenças –, entre eles os culturais, também aparece no supracitado aforismo *Leilão*, no qual Adorno critica a eliminação do luxo não pelo fato do desenvolvimento da técnica ter democratizado o acesso ele, mas, pelo contrário, por ter elevado o nível comum:

A técnica desenfreada elimina o luxo, mas não declarando que o privilégio é um direito humano, e sim cortando, pela elevação geral do *standard*, a possibilidade de se satisfazer. O trem rápido, que em três noites e dois dias atravessa com enorme velocidade o continente, é um verdadeiro milagre, mas a viagem nele não tem do esplendor desaparecido do *train bleu*. [...] Mas essa promessa de felicidade no luxo pressupõe, por outro lado, o privilégio, a desigualdade econômica, a própria sociedade que se apóia na fungibilidade. Eis por que o qualitativo se torna, ele próprio, um caso especial da quantificação, o não-fungível, fungível, o luxo, conforto e, por fim, em *gadget* sem sentido. (GS 4, p. 135 [p. 1874]; MM, p.104).

Além da eliminação de quaisquer outros elementos que não estejam vinculados à pura funcionalidade, como destacado anteriormente, os produtos erigidos no âmbito da indústria cultural pouco ou nada se diferenciam, objetivamente, uns dos outros:

[...] as vantagens do Cadillac sobre o Chevrolet são tão maiores quanto mais caro ele custa, mas essa superioridade – ao contrário daquela do velho Rolls Royce – resulta ela própria de um planejamento integral, que equipa aquele com melhores cilindros, parafusos e acessórios, este com piores, sem que nada seja alterado no esquema básico da produção em massa: seriam necessárias apenas pequenas modificações na produção para transformar um Chevrolet num Cadillac. (GS 4, p. 135 [p. 1875]; MM, p. 104).

Nessas últimas citações da *Minima Moralia*, não podemos deixar de observar uma profunda relação com os mecanismos da indústria cultural e da produção da falsa mimese que emerge como *fungibilidade universal* e *inespecífica*, tal como foram descritos por Horkheimer e Adorno (GS 3, p. 25-7 [p. 1115-8]; DE, p. 24-5), e a qual nos reportamos no primeiro capítulo. A questão está relacionada àquilo que os autores consideram como um dos mecanismos centrais da indústria cultural e que foi citado há alguns parágrafos atrás: a *repressão pulsional*. A indústria cultural logra os seus consumidores porque a promessa de gratificação pulsional pela compra e consumo das suas mercadorias é adiada indefinidamente, já que sua satisfação significaria o seu próprio fim. Ao contrário da arte autêntica, que apresenta a renúncia imediata das pulsões como algo negativo e que de certa forma revoga a humilhação da pulsão, salvando aquilo a que se renuncia como algo mediatizado, a indústria cultural reprime essas pulsões:

eis o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto de desejo, o busto do suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. Não há qualquer situação erótica que não junte à alusão e à excitação a indicação precisa de que jamais se deve chegar a esse ponto. (GS 3, p. 161 [p.1350]; DE, p. 131).

Um outro ponto refere-se à presença de uma certa hierarquização dos produtos oferecidos pelos seus diversos ramos no que diz respeito à qualidade. Horkheimer e Adorno destacam que as distinções entre os filmes de classe “A” ou “B” ou entre os carros mais caros ou mais baratos – diríamos, atualmente, “populares” ou “seminovos” –, não estão relacionados diretamente com seu conteúdo, mas, sobretudo, com a classificação, organização e computação estatísticas dos consumidores: “cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level*, previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricados para seu tipo.” (GS 3, p. 144 [p.1321]; DE, p. 116).

Ainda no que diz respeito à relação entre as anotações de Adorno nos aforismos *Jantar de Gala* e *Leilão*, especialmente ao caráter discricionário do luxo e aos mecanismos da indústria cultural, talvez se possa destacar um terceiro ponto: a união dos domínios superior e inferior da arte, que outrora eram separados e agora se vêem unidos à força. Horkheimer e Adorno destacam que o entretenimento já era prática corrente muito tempo antes do predomínio da indústria cultural. Desde o início da civilização ocidental moderna havia, ao lado da *arte séria*, erudita – como expressão da promessa de felicidade e/ou do sofrimento ocultado – uma outra, mais popular, a *arte leve*, que supria exatamente a função de entretenimento que a cultura mercantilizada exerce no nosso tempo. No entanto, no âmbito da indústria cultural, o que ocorre é uma absorção planejada e intencional da arte leve na arte séria e vice-versa, sempre a serviço dos objetivos de lucratividade e manutenção/ampliação do controle social sobre os indivíduos (GS 3, p. 156-7 [p. 1342-3]; DE, p. 126-7; Duarte, 2002). Nas palavras de Adorno:

Ela [a indústria cultural] força a união dos domínios, separados há milênios, da arte superior e da arte inferior. Com prejuízo de ambos. A arte superior se vê frustrada de sua seriedade pela especulação sobre o efeito; a inferior perde, através de sua domesticação civilizadora, o elemento de natureza resistente e rude, que lhe era inerente enquanto o controle social não era total. (GS 10.1, p. 337 [p. 7948-9]; CGCS, p. 92-3).

Em outras palavras, pode-se dizer que essa união, assim como a elevação geral do padrão *standard* produzida pela tecnificação, desmancha progressivamente a linha divisória entre cultura e barbárie (Duarte, 1997), algo que Adorno sintetizou com grande precisão: “progresso e barbárie estão hoje, como cultura de massa, tão enredados que só uma ascense bárbara contra esta última e contra o progresso dos meios seria capaz de produzir de novo a não-barbárie.” (GS 4, p. 56 [p. 1727]; MM, p. 43).

2.4 Técnica, dor e esquecimento: uma última anotação

As questões apontadas acima, segundo nos parecem, ganham ainda mais importância se consideramos também as reflexões de Adorno e Horkheimer em outro aforismo que compõe a seção de *Notas e Esboços da Dialética do esclarecimento: Le prix du progrès – O preço do progresso* (GS 3, p. 262-3 [p. 1520-2]; DN, p. 213-15). Nesse pequeno texto, os autores referem-se a uma carta do fisiologista francês Pierre Jean-Marie Flourens (1794-1867) que havia sido recém descoberta na época e que, segundo eles, continha uma estranha passagem. No trecho em questão, Flourens relata sua desaprovação em relação ao uso de uma substância analgésica, o clorofórmio, corrente na prática das operações cirúrgicas da época. Segundo Flourens, seu posicionamento advinha de resultados de pesquisa que tinha realizado com aquela droga, os quais teriam demonstrado que o clorofórmio, assim como outras formas de anestesia conhecidas, seria um embuste, pois seu mecanismo de ação tinha efeito unicamente sobre centros motores e de coordenação, bem como sobre a capacidade residual da substância nervosa. Isso significava, na opinião de Flourens, que sob a influência de tais drogas as pessoas perdiam parte importante de sua aptidão para registrar vestígios de impressões sensoriais, mas de modo algum perdiam a capacidade sensorial enquanto tal. Em outras palavras, os resultados da pesquisa do fisiologista francês mostravam que, utilizando o clorofórmio ou outras drogas semelhantes, as pessoas não deixavam de sentir dor durante as intervenções cirúrgicas, ao contrário, em consequência da paralisia geral da inervação, as dores eram ainda mais vivamente sentidas do que no estado normal. Era nesse sentido que as drogas analgésicas constituíam um embuste para Flourens, pois o logro das pessoas advinha do fato de serem incapazes de lembrar após a operação do que havia acontecido. Na sequência da carta, Flourens coloca ainda mais uma preocupação ou risco relacionado ao uso da anestesia, para além do fato de que a única e duvidosa vantagem do emprego de tais substâncias seria um enfraquecimento da memória relativa ao tempo de inervação: o de que, em virtude da sua constatação de que a formação geral no campo médico era, já naquela época, cada vez mais superficial, a medicina pudesse se encorajar pelo uso indiscriminado dessas drogas anestésicas a empreender despreocupadamente intervenções cirúrgicas cada vez mais complicadas e graves. As pessoas operadas tornar-se-iam cobaias inocentes. Ao concluir, o fisiologista francês adverte que as excitações dolorosas que, em razão de sua natureza específica, poderiam ultrapassar todas as sensações conhecidas da espécie humana, provocariam um dano psíquico permanente nos doentes ou mesmo

levariam, durante a anestesia, a uma morte indescritivelmente dolorosa, cujas peculiaridades permaneceriam eternamente ocultas não só aos parentes das vítimas, senão que também ao mundo inteiro. Pierre Flourens pergunta-se se não seria este um preço muito alto para o progresso.

Mais importante aqui do que a veracidade ou atualidade das assertivas de Pierre Flourens, são as considerações que Horkheimer e Adorno fazem ao final do aforismo. Para eles, se Flourens tivesse razão, “os obscuros caminhos do governo divino do mundo estaria pelo menos justificados” (GS 3, p. 263 [p. 1522]; DE, p. 214), e todos os animais estariam vingados pelo sofrimento de seus carrascos: cada operação seria uma vivisseção. Dessa forma, os autores levantam a suspeita de que não nos comportamos com os homens e com as criaturas em geral de modo diferente daquele pelo qual nos comportamos em relação a nós mesmo depois de ter sofrido uma operação, ou seja, *cegos para o sofrimento*:

o espaço que nos separa dos outros significaria, para o conhecimento, a mesma coisa que o tempo que se intercala entre nós e o sofrimento do nosso próprio passado, a saber, uma barreira insuperável. Mas a dominação perene da natureza, a técnica médica e não-médica, tira sua força dessa cegueira; só o esquecimento a torna possível. A perda da lembrança como condição transcendental da ciência. *Toda reificação é um esquecimento* [Alle Verdinglichung ist ein Vergessen]. (GS 3, p. 263 [p. 1522]; DE, p. 214; grifos meus).

Em outras palavras, *o esquecimento do sofrimento do nosso passado* a que Horkheimer e Adorno se referem nessa passagem não é outra coisa senão que o próprio percurso de constituição do *sujeito esclarecido* e da constituição da própria civilização, ao qual nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho. A constituição de *eu* (ego) durável, idêntico a si mesmo só foi possível, como se tentou mostrar anteriormente, na medida em que se apoderou da natureza. No entanto, como condição para o domínio da natureza externa, foi preciso que o ser humano, o *eu* esclarecido em formação, dominasse, ou, melhor dizendo, *esquecesse, alienasse* a sua própria porção de natureza, sua *natureza interna*, seu corpo. O próprio conhecimento erigido dessa dominação, ou seja, a capacidade de manipulação técnica da natureza, acaba reagindo sobre a subjetividade que se formou a partir dessa atividade dominadora. As palavras de Horkheimer e Adorno são bastante esclarecedoras a esse respeito:

Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da própria natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o processo social, o aumento das forças materiais e espirituais, até

mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade. O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. (GS 3, p. 72-73 [p. 1190-1]; DE, p. 60-1).

Condição necessária para o progresso da técnica, a cegueira da dor e do sofrimento diante da violência impingida à natureza, acaba voltando-se contra o próprio humano, como uma vingança pelos “obscuros caminhos” a que a natureza fora conduzida pela mão armada do homem. Nesse percurso – que não é outro senão o da *Aufklärung* –, a dissolução dos mitos animistas, que haviam atribuído alma às coisas, pelo progresso técnico acabou por submeter-se a uma mistificação ainda mais terrível: a de um mundo que transforma não apenas a alma, mas também o corpo do homem em coisa. Ao esquecer, não sem uma nova dose de violência, o seu compartilhamento com a natureza, o homem regride ao mito, tornando-se enfeitiçado. (GS 3, p. 19-60 [1105-71]; DE, p. 19-52; LÖWY e VARIKAS, 1992, p. 210).

Levando em consideração as assertivas de Horkheimer e Adorno sobre a técnica, tal como elas aparecem, sobretudo, no supracitado aforismo *O preço do progresso* – mas também a tese de Nietzsche presente na *Segunda Dissertação* da supracitada *Genealogia da Moral*, de que somente aquilo que não cessa de *causar dor* é que constitui a memória – podemos nos perguntar se a relação contemporânea que travamos com a técnica não constituiu uma forma de analgesia que, como advertia Flourens, não nos faz sentir menos dor e sofrimento, mas apenas nos faz deles esquecer. Ou por outra: se não haveria na sociedade contemporânea, por meio do *crescente processo de tecnificação* das pessoas, algo que encontra sua estrutura paradigmática no esporte, conforme se procurou mostrar, uma tendência ironicamente “oposta” àquela expressa por Nietzsche e que, portanto, a dor não constituiria mais um poderoso recurso da memória, já que antes de ser lembrada, ela deve, antes de tudo, ser esquecida. Que se recorde a propósito, como lemos na *Dialética negativa*, que o sofrimento, sempre corporal, é um impulso não analgésico ao conhecimento e que a filosofia de Adorno, mesmo quando apresenta seus traços metafísicos, coloca-se em direção contrária a qualquer bálsamo que faça esquecer a

materialidade, e, portanto, as fronteiras do corpo. (GS 6, p. 202-4 [p. 3146-9]; DN, p. 203-4).

Nesse contexto é possível pensar em processos de (des)subjetivação que se materializam na relação com o corpo, para os quais se desenvolve, nas malhas da socialização, uma Pedagogia. Esta se faz presente nos esportes e nas aulas de Educação Física escolares, mas também nos momentos mais insuspeitos, como mostra Adorno. Isso nos autoriza a sugerir que a técnica mais refinada não necessariamente leva a um aumento das possibilidades humanas, mas, talvez leve, tendencialmente, a uma escravização do corpo por meio da incorporação dos processos reificadores da *tecnificação*. E se Adorno tem razão em apontar, a partir do conceito de *segunda natureza*, como vimos ao final do primeiro capítulo, “que a história é mais mítica lá onde ela é mais história”, então talvez pudéssemos supor que também a técnica, a extensão do braço do homem, é mais mítica e violenta lá onde mais progresso produz. O véu agitado da *intemporalidade técnica*¹⁵⁵ que escamoteia a irracionalidade do mundo e promove uma *aparente* identidade entre a organização social e os seus habitantes, dissimula uma concepção de mundo que deve, a todo custo, evitar se modificar para não lembrar da própria irracionalidade e com isso ruir (GS 10.1, p. 128 [p. 7587-8]; P, p. 122). De forma análoga, a intemporalidade dos processos de tecnificação corporal, materializada na idéia de progresso infinito do corpo, ao fazer esquecer o sofrimento somático, valida uma relação de dominação e violência sobre natureza, que deve, igualmente, se manter inalterada sob a pena de revelar a irracionalidade dessa mesma dominação. Se o humano, para poder dominar a natureza, precisou alienar-se de sua vitalidade primária, e esquecer o sofrimento proveniente dessa violência, é pelo reconhecimento da repressão em seu próprio corpo que se pode ter alguma esperança de se alcançar uma outra relação com a natureza externa.

* * *

As críticas à técnica, e a relação desta como os temas do corpo e do esporte, não foram, como se sabe, exclusivas de Adorno. Parte importante de sua concepção de progresso, aliás, deve-se ao debate e confronto, nem sempre de maneira explícita, com

¹⁵⁵ “[...] enquanto a técnica é simbolizada conforme o modelo de uma roda girando monotonamente, as suas forças intrínsecas se desenvolvem de forma incomensurável, e ela é envolvida por uma sociedade na qual a irracionalidade ainda subsiste, uma sociedade cujas tensões a impulsionam adiante, garantindo aos homens mais história do que talvez eles gostariam. A intemporalidade [*Zeitlosigkeit*] é projetada através da técnica a uma concepção de mundo que evitaria se modificar, para não entrar em colapso” (GS 10.1, p. 128 [p. 7587-8]; p. 122)

outras interpretações e tradições teóricas. Na forma de uma tentativa de mais bem circunscrever o lugar da crítica à técnica, como momento de crítica à cultura no âmbito do pensamento de Adorno, ocupar-nos-emos, a seguir, da leitura de um pensador que foi seu contemporâneo e que também se deteve sobre a temática, ainda que o tenha feito, segundo pelo menos uma interpretação, de um ponto de vista conservador. Trata-se do filósofo espanhol José Ortega y Gasset.

CAPÍTULO III

ORTEGA Y GASSET E O TEMA DA TÉCNICA

3.1 Preâmbulo

É enorme a quantidade e variedade de temas e autores sobre os quais o filósofo madrilenho José Ortega y Gasset escreveu e se dedicou a pensar. Uma rápida olhada no índice dos doze volumes de suas *Obras Completas* confirma a multiplicidade de interesses desse extraordinário pensador e ensaísta: críticas e escritos sobre música, pintura, teatro, arquitetura; ensaios sobre Goya, Velázquez, Goethe, Anatole France, Proust; discursos políticos; conferências pronunciadas intra e extramuros universitários e em diversos países; interpretações sociológicas e antropológicas; prefácios e comentários de dezenas de obras cuja tradução para o espanhol organizou como diretor da coleção *Biblioteca de las ideas del siglo XX*; textos sobre educação e pedagogia; interpretações e ensaios filosóficos sobre Platão, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Scheler, Heidegger, Dilthey, vários dos quais de largo alcance e profundidade; escritos sobre filosofia da história; artigos sobre Galileu, Einstein, Tocqueville, Toynbee, entre tantos outros.

Sem dúvida, Ortega foi um intelectual, um *homme de lettres* que fez da premissa de pensar o seu tempo, o *tempo presente*, tarefa e projeto intelectual. Essa preocupação, a de estar à *altura dos tempos*, se revela, entre outros aspectos, no engajamento na vida pública – Ortega foi deputado da província de León durante a chamada *Segunda República Espanhola* – e na importância atribuída ao papel de *formação* e de *direção* político-cultural exercido pela *opinião pública*, especialmente da *intelligentsia* europeia. Sensível ao espírito dos primeiros anos do século XX, marcado tanto pelo clima de euforia por conta das mudanças materializadas em diferentes esferas da cultura, desde a literatura, a pintura, a filosofia e a física teórica, quanto pelas enérgicas reações que visavam preservar a ordem social e política da época, profundamente abalada pela velocidade das transformações e pelos estragos de uma guerra mundial recém findada, Ortega expressou por meio de sua obra o sentimento presente não apenas na sua atrasada e decadente terra natal – tal como ele a percebia –, mas na Europa como um todo, de que a velha ordem havia chegado ao fim. Os trabalhos de Ortega, incluindo também aqueles que demarcam mais estritamente o

núcleo central de seu “sistema filosófico”¹⁵⁶, contemplam a atualidade intelectual da época histórica em que viveu, associada a uma representação do lugar e do momento de sua própria existência (DROGUETT, 2002, p. 20).

De maneira análoga a outros pensadores que lhe foram contemporâneos, como o italiano Antonio Gramsci, que pensava a Itália e o internacionalismo do movimento operário, e o alemão Oswald Spengler, preocupado eminentemente com aquilo que restara do império prussiano e com a cultura do homem fáustico – e de alguma forma também próximo de Adorno e Hannah Arendt, cujas reflexões, embora não estivessem tão vinculadas a um lugar em específico, recaiam sobre a *condição humana* nas malhas da cultura e da política –, Ortega ocupou-se de pensar a Espanha e a Europa. Sua obra conjuga temas relacionados tanto à necessidade de modernização da atrasada sociedade espanhola, quanto à mudança cultural européia, provavelmente encontrando suas formulações mais eloqüentes sobre esses temas, respectivamente, nos livros *Espanha Invertebrada* (OC, III, p. 35-128)¹⁵⁷ e *La Rebelión de las masas* (OC, IV, p. 112-285). Essa conjugação transparece igualmente na crítica, de cunho eminentemente político, que o autor desfere à velha ordem parlamentar e monárquica em seu país, e na defesa da necessidade da Espanha *europizar-se*, inserindo-se de maneira decisiva nas transformações econômicas, políticas e culturais que marcavam o continente naquele momento histórico. Pare ele, que defendia, já nas primeiras décadas do século XX, a constituição de um Estado Europeu Supranacional (OC, IV, p. 116-130), a Europa não representava apenas um espaço geográfico formado por diversos Estados-Nação, mas uma *coletividade*, uma sociedade – no sentido específico de *convivência* atribuído pelo autor –, com costumes, usos, direito, opinião pública e poder público em comum. A forma de pressão e coesão sociais exercida por este último é, para

¹⁵⁶ Conforme destaca Mora (1973), embora o próprio Ortega tivesse ocasionalmente falado de seu “sistema filosófico”, o fato é que talvez não se possa dizer que o autor espanhol foi um filósofo sistemático, no sentido estrito do termo. Há sem dúvida um núcleo filosófico nos escritos de Ortega, o qual determina, de maneira direta, a forma como o autor aborda outros temas de caráter mais contingente em sua obra. Porém, seria um equívoco falar na existência de um sistema orteguiano formalizado de filosofia, até porque, como observa Mora (1973, p. 15), Ortega foi, inclusive nesse aspecto – e, nesse caso, de maneira análoga à Adorno –, um pensador fiel ao seu tempo, no qual já não cabiam sistemas filosóficos de tipo hegeliano. Por outro lado, se admitirmos um significado menos estrito – o que não significa necessariamente mais vago – do vocábulo “sistema”, enquanto um estilo de escrever ou um modo mais ou menos uniforme de pensar, então podemos aceitar a idéia de que Ortega teve um “sistema”, que talvez pudéssemos classificar, concordando com a argumentação de Mora (1973, p. 15), como um sistema *aberto*.

¹⁵⁷ Com exceção dos textos que tratam especificamente do tema da técnica (vide infra, nota 158), as demais menções aos trabalhos de Ortega feitas ao longo das próximas linhas, referem-se às *Obras Completas* (OC) do autor, editada em 12 volumes e publicadas em 1983 pela *Alianza Editorial* e pela *Revista de Occidente*, ambas de Madri. As referências das citações obedecerão, salvo exceções, a seguinte ordem: abreviatura OC, seguido do número do volume correspondente (em algarismos romanos) e da indicação da página (em algarismos arábicos).

Ortega, associada e equiparada à ação da opinião pública, constituída, essencialmente, pela elite intelectual e cultural.

Levando-se em conta a compreensão de Ortega sobre a atuação e o papel do intelectual na sociedade, como um dos principais artífices na formação da opinião pública em geral, e do ambiente cultural espanhol em particular, não é sem razão, então, que grande parte de seus escritos tenha sido publicada originalmente em importantes jornais – o próprio Ortega foi não apenas colaborador, mas também fundador de diversos tablóides e revistas, como por exemplo, o jornal *Faro* e a famosa *Revista de Occidente* – na Espanha e em outros tantos países por onde morou, como, por exemplo, a Argentina. Apesar de Ortega também ter divulgado vários de seus trabalhos em revistas, publicações especializadas e livros, a imprensa diária – e, secundariamente, as aulas ministradas como catedrático de Metafísica da *Universidad Central de Madrid* e as conferências e atividades culturais extra-acadêmicas proferidas em diversos países – constituía a principal forma de comunicação com seu público. Outro motivo que também é preciso considerar na preferência do autor pelo texto jornalístico, certamente um meio pouco usual entre os filósofos europeus da época, está relacionado ao fato de ter sido não apenas um filósofo, mas também, e em importante medida, um escritor de grande expressão na Espanha e, em geral, no mundo de língua hispânica (MORA, 1973, p. 27-34).

Embora talvez pudéssemos dizer que a multiplicidade de temas e escritos revelam na verdade a existência de “vários” Ortegases – ou de pelo menos várias faces do mesmo autor (um Ortega político, outro crítico de arte, outro jornalista, outro educador, outro editor etc., cuja preocupação central estava vinculada, de alguma forma, à intervenção social) –, o fato é que, segundo nos parece, não é possível lê-lo e interpretá-lo adequadamente se não se leva em consideração o núcleo central de sua obra mais especificamente filosófica¹⁵⁸, de caráter mais sistemático. Após romper com o neokantismo da *Escola de Marburg* que marca o período inicial de sua carreira – Ortega viveu na Alemanha entre 1905 e 1906 e posteriormente em 1911, tendo freqüentado diversas

¹⁵⁸ Talvez pudéssemos falar igualmente da existência de várias “faces” de Ortega ou vários Ortegases mesmo considerando apenas sua produção estritamente filosófica. Ortega dialogou com vários autores e com diversas correntes filosóficas, das quais assimilou aquilo que lhe parecia mais autêntico e verdadeiro, mas sem chegar a se identificar plenamente com nenhuma delas. Conforme sintetiza Cuatango (2006, p. 1): “De hecho, [Ortega] no quiso ser moderno, pero denunció la banalización del conocimiento; ni escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; ni existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre; ni vitalista, pero hizo de la ‘vida de cada uno’ la ‘realidad radical’; ni fenomenólogo, pero creyó en la intuición como modo de conocimiento sintético y preintelectual; ni historicista, pero precipitó la historia sobre el mundo fluidificando su ‘ucrónica’ solidez preternatural...”.

universidades, com destaque especial para a de Marburg, onde estudou filosofia, entre outros, com Hermann Cohen e Paul Natorp¹⁵⁹ –, Ortega se propôs superar tanto a filosofia racionalista moderna, que desde Descartes destacava a primazia do pensamento e da razão sobre o ser e a vida, assim como suas correntes antípodas, as filosofias vitalistas. Embora sem condições de aprofundar essa discussão nesse momento – retomaremos alguns aspectos desse debate logo mais adiante –, importa destacar, assim como o faz Mora (1973, p. 68), que contra o dilema “razão pura” ou “pura vitalidade”, emergente nos círculos culturais e filosóficos da época, Ortega propõe uma nova perspectiva segundo a qual a razão estaria *radicada* na vida, da mesma forma que essa não poderia subsistir sem aquela. Nessa nova concepção, a razão seria compreendida menos no sentido de uma operação intelectual do que como possibilidade que o homem possui de caminhar sobre o solo instável de sua existência, invertendo assim o postulado da filosofia racionalista de Descartes: não mais “penso, logo existo”, mas *penso porque vivo*. Num texto de 1924, intitulado *Ni vitalismo ni racionalismo* (OC III, p. 270-80), Ortega expõe os motivos pelos quais rejeita ambas correntes filosóficas: no caso do racionalismo, o autor afirma que este deveria ser rechaçado por ter se equivocado e confundido o uso da razão (em suas diversas acepções: “razão pura”, “razão abstrata”, “razão física”) com seu abuso. Já em relação ao vitalismo, tomado enquanto doutrina filosófica, Ortega o considera inaceitável tanto em sua versão pragmatista e empírico-criticista, segundo a qual a razão é fundamentalmente um órgão biológico, quanto à doutrina bergsoniana que considera a razão como incapaz de conferir a visão de realidade que somente a “vida” humana pode oferecer (MORA, 1973, p. 76). Desse contexto de crítica, por um lado, ao excesso de abstração do racionalismo que esterilizaria a razão e, por outro, ao irracionalismo das correntes vitalistas que a destruiria completamente, surgem, então, conceitos como *razão vital*, *razão histórica*, *razão vivente* e *raciovitalismo* – este último empregado por Ortega como uma espécie de síntese de sua perspectiva teórica. O objetivo comum de todas essas categorias no arcabouço teórico do autor, embora seus significados precisos possam ser eventualmente diversos, é mostrar que a filosofia é essencialmente uma “filosofia da vida”, ainda que, como adverte Mora (1973, p. 77), num sentido diferente das conotações que o termo adquire nas obras de autores como Simmel, Scheler, Bergson, Dilthey ou mesmo Spengler.

¹⁵⁹ Sobre a influência teórica desses autores alemães na obra de Ortega, conferir o trabalho de Orringer (1979).

Na filosofia ortegueana, a vida é o fato primário do qual todo e qualquer conhecimento, incluindo a filosofia, deve partir. A vida – entendida como aquela de cada um – é *realidade radical* anterior a qualquer outro conhecimento e não pode ser vista como dado puramente biológico ou orgânico, mas sim na sua *dimensão biográfica*; portanto, na íntima relação com o eu humano. Esse eu ao qual a vida está interconectada, e de que fala Ortega, não é o eu transcendental kantiano ou o eu da filosofia racionalista; é um eu inserido no mundo, cenário em que atua, porque a vida, como mais bem veremos adiante, é atuação, é tarefa, é um lidar com o mundo e com as coisas:

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella – nuestra vida – consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. [...] Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfigo, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dióscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes. (OC, VII, p. 416-7).

No entanto, a interpretação que Adorno e Horkheimer fazem da suposta diferença entre as formulações teóricas de Ortega e a dos autores pertencentes à chamada *Lebensphilosophie*, como dito antes, não caminha na mesma direção daquela postulada tanto pelos comentadores da obra de Ortega, quanto pelo próprio filósofo madrileno. No ensaio *O conceito de filosofia*, presente no livro *Eclipse da Razão* (HORKHEIMER, 2000, p. 163-187), o autor espanhol é enquadrado por Horkheimer – numa das poucas menções diretas a obra de Ortega y Gasset no âmbito da “primeira geração” da Teoria Crítica – entre os representantes das “terapias metafísicas” e das “revivescências ontológicas” do campo da filosofia que, ao descreverem “os aspectos negativos do cientificismo, da mecanização e da cultura de massas, tentaram como muita frequência mitigar as conseqüências seja através da ênfase renovada em torno de velhos ideais ou da indicação de novos objetivos a serem alcançados sem o risco da revolução” (HORKHEIMER, 2000, p. 164-65). Por outro lado, é importante frisar que o filósofo alemão admite como sendo corretas em sua maior parte as análises de Ortega sobre os aspectos objetivos da mente naquele momento histórico, e que as idéias por ele defendidas, como a referida formação de uma confederação européia, eram, do ponto de vista político, mais avançadas do que a de outros

“inimigos do coletivismo”, como os filósofos da contra-revolução francesa e do pré-fascismo alemão – notadamente Spengler e Jünger –, cujas críticas ao homem moderno teriam sido românticas e anti-intelectualistas. (HORKHEIMER, 2000, p. 165).

Juízo semelhante ao realizado por Horkheimer em relação à Ortega y Gasset aparece também nas raras alusões que Adorno faz à obra do filósofo madrileno, geralmente sob a forma de comentários gerais diluídos no interior de outros ensaios e livros. Esse é o caso, por exemplo, daquela que é provavelmente a mais conhecida referência a Ortega e que aparece logo nas primeiras páginas do prefácio da *Dialética do esclarecimento*. Ao lado de Jaspers e Huxley, Ortega é caracterizado como um *crítico da civilização* para quem a *cultura*, de maneira hipostasiada e regressiva, constituiria um valor enquanto tal, interpretação da qual os frankfurtianos buscavam, especialmente no contexto do livro, se diferenciar, uma vez que a crítica ao esclarecimento tal como a compreendiam não propunha, de modo algum, “mover para trás a roda da História” (HORKHEIMER, 2000, p. 164). Nas palavras dos autores:

o que está em questão [na *Dialética do esclarecimento*] não é a cultura como valor, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset e outros. A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata” (GS 3, p. 15 [p. 1100]; DE, p. 15).

Ainda em relação aos apontamentos de Horkheimer no texto *O conceito de filosofia*, outro ponto fortemente criticado na filosofia de Ortega está relacionado ao seu aspecto “intervencionista” e à busca por uma certa “eficácia popular” (HORKHEIMER, 2000, p. 165-166). A crítica não se dirige especificamente ao *caráter pedagógico* da filosofia, até porque essa é uma preocupação compartilhada também pelos filósofos ligados ao *Instituto de Pesquisa Social*, com destaque especial para Adorno, que se tornou, como se sabe, uma figura importante no debate público extramuros universitários da Alemanha pós-guerra, participando, inclusive, de dezenas de palestras e transmissões nos meios de comunicação de massa. As críticas dos frankfurtianos dizem respeito, sobretudo, ao conteúdo conservador da popularização que teria proposto Ortega. Horkheimer se refere fundamentalmente à comparação que esse faz das massas a “crianças mimadas” – tema que lhe é, como veremos, muito caro como expressão da *altura dos tempos* –, e a conseqüente censura que dirige a elas por serem “íngratas” e não reconhecerem os “esforços” e “sacrifícios” das gerações de “homens especiais” do passado (OC, IV, p. 178). A

valorização negativa da massa e a hostilidade que Ortega dirige a ela representam, na opinião de Horkheimer (2000, p. 165), “um dos elementos da propaganda e da ideologia de massas” característicos da indústria cultural, como mais bem veremos adiante. Por outro lado, além desse conservadorismo educacional em relação às massas, o esforço da filosofia de Ortega por obter uma eficácia popular, como dito, a tornaria nula enquanto filosofia, uma vez que, como argumenta Horkheimer (2000, p. 165), “as teorias que incluem a penetração dos processos históricos, quando usadas como panacéias, transformam-se freqüentemente em doutrinas repressivas. Como nos ensina a história mais recente, isso é verdadeiro tanto para as doutrinas radicais quanto para as conservadoras.” Horkheimer tem em mente, quando se refere aos eventos históricos que lhe são contemporâneos, os regimes totalitários da Europa, tanto em sua variante fascista quanto stalinista, cujas doutrinas filosóficas que lhes davam sustentação, fosse direta ou indiretamente, pressupunham “a penetração nos processos históricos” a fim de garantir a realização de uma determinada teleologia, de uma certa “verdade”. Essa não é a tarefa da filosofia, assevera o autor, pois ela “não é nem um instrumento nem um plano de ação. Pode apenas prenunciar a trajetória do progresso na medida em que esta é marcada pelas necessidades lógicas e factuais. Ao fazê-lo, pode antecipar a reação de horror e a resistência que provocará a marcha triunfal do homem moderno.” (HORKHEIMER, 2000, p. 165-166). Tanto Horkheimer quanto Adorno desconfiam de uma filosofia que, ao diluir os pólos entre teoria e prática, os quais segundo os autores, deveriam permanecer *descontínuos*, se coloca como plano, como instrumento de ação, perdendo com isso seu possível potencial crítico. Para os frankfurtianos, o lugar social da filosofia é dado justamente pelo fato de ela “não ter utilidade”, não servir para nenhum propósito imediato, seja ele vinculado à conservação ou à suposta transformação social. Sua relação com a realidade, especialmente após a experiência do nazismo e do stalinismo, deve ser, antes de mais nada, para *negá-la*.¹⁶⁰ Somente enquanto refúgio do pensamento *negativo* diante da contingência é que pode a filosofia seguir existindo no mundo contemporâneo. Afinal, como afirma Adorno nas primeiras linhas da *Dialética negativa*, a “filosofia, que certa vez parecia superada,

¹⁶⁰ Assim se refere Horkheimer algumas páginas mais adiante no ensaio em questão: “A negação exerce um papel crucial na filosofia. Ela tem dois gumes: uma negação das pretensões absolutas da ideologia dominante e das exigências impetuosas da realidade. A filosofia na qual a negação é um elemento não deve ser igualada ao ceticismo. Este usa a negação de um modo formalista e abstrato. A filosofia leva a sério os valores existentes, mas insiste em que eles se tornem parte de um conjunto teórico que revela a sua relatividade. Visto que sujeito e objeto, palavra e coisa, não podem se integrar sob as condições atuais, somos levados, pelo princípio da negação, a tentar salvar as verdades relativas do naufrágio dos falsos princípios fundamentais.” (HORKHEIMER, 2000, p. 182).

mantém-se em vida, uma vez que falhou seu momento de realização” (*GS* 6, p. 15 [p. 2830]; *DN*, p. 11).

Nas próximas páginas, ao procurarmos desdobrar essa interpretação que Adorno e Horkheimer fazem da filosofia de Ortega y Gasset, tomaremos como objeto de nossa análise os escritos no qual o filósofo espanhol debruça-se diretamente sobre o tema da técnica. Assim como no caso de Adorno, o problema da técnica no contemporâneo ocupa também um lugar de destaque no arcabouço teórico ortegueano. Embora não se possa afirmar, dado, inclusive, a reduzida dimensão do *corpus* teórico sobre o assunto, que Ortega realizou uma filosofia da técnica – no máximo poderíamos falar em um esboço –, não se deve, no entanto, menosprezar a relevância que a temática adquire ao longo de toda a obra do autor, como uma espécie de *eixo transversal* de seu pensamento (CUARTANGO, 2006). De acordo com Cuartango (2006), poderíamos falar, inclusive, da existência de uma *índole técnica*, de matriz pragmatista, na filosofia de Ortega, expressa, entre outros aspectos, como veremos a seguir, na primazia que o autor concede à *ação* na sua idéia de homem. Por outro lado, é preciso que se considere ainda, como afirma Mitcham (1989, p. 58), que Ortega foi um dos primeiros autores, já nas décadas iniciais do século XX, a se ocupar da técnica como um problema filosófico. Além da preocupação com a origem e o significado antropológico daquela, elemento central em suas reflexões sobre o tema, o Ortega também empreendeu esforços, ainda que em menor medida, para compreender a crescente importância social do desenvolvimento tecnológico no começo do século XX, e a forma como esse incremento da tecnologia condicionava a vida do homem naquele momento histórico. A técnica ganha destaque assim, como mais bem veremos adiante, na *dissecção da anatomia* (*OC*, IV, p. 175) daquele que constitui, na opinião do autor espanhol, o principal fenômeno do seu tempo: a emergência do *homem-massa* (*OC*, IV) e a relação que este estabelece com a sociedade e com a cultura. Como vimos nos capítulos anteriores, parte importante das reflexões de Adorno sobre a problemática da técnica no contemporâneo dirige-se para a afinidade entre técnica e indústria cultural, mas especificamente para o desenvolvimento dos modernos meios de comunicação de massa e sua relação com a banalização da arte. Nesse sentido, nosso objetivo principal é comparar o conteúdo das análises que tanto Adorno quanto Ortega fazem da técnica, que no contexto desse trabalho é tomada como índice por meio do qual é possível ler a crítica que ambos os autores empreendem à civilização e à cultura. Um importante interlocutor nesse capítulo,

com o qual cotejamos algumas das principais teses de Ortega sobre a técnica, é o filósofo italiano Umberto Galimberti.

3.2 Razão, técnica e domínio da natureza em Ortega y Gasset: a primazia do *homo faber*

Além de comentários ocasionais espalhados ao longo dos volumes que compõem as Obras Completas, a fração dos trabalhos de Ortega dedicada a pensar o tema da técnica¹⁶¹ é formada basicamente pelo conjunto de doze lições – intitulado *¿Qué es la técnica?* – ministradas em 1933 no primeiro curso de verão da *Universidad de Santander*, as quais aparecem fragmentariamente publicadas pela primeira vez dois anos mais tarde nas edições dominicais do jornal *La Nación*, de Buenos Aires. Em 1939 as lições são editadas pelo próprio autor e publicadas, sob o título de *Meditación de la técnica* (MT, p. 11-91), como parte do livro *Ensimismamiento y alteración*, o qual irá compor mais tarde o quinto volume das referidas Obras Completas. Sobre a temática há ainda a famosa conferência intitulada *El mito del hombre allende la técnica* (MHAT, p. 99-108; OC, IX, p. 617-24), proferida ante Heidegger e os mais importantes arquitetos da Alemanha como parte da programação do *Colóquio de Darmstadt* (*Darmstadt Gespräch*) de 1951, ou seja, quase vinte anos depois da primeira incursão sobre o tema. O texto, não muito extenso, de cerca de dez páginas, foi publicado na Alemanha no ano seguinte no volume *Mensch und Raum* (*Homem e espaço*), tema daquele evento. Desse quadro também faz parte o escrito *Campos pragmáticos*, o qual pertence a uma série de 4 artigos de jornal (publicados inicialmente em 7, 14 e 21 janeiro de 1953 no periódico *España*, de Tanger), intitulado *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”* (ETCD, p. 109-133; OC, IX, p. 625-44). Trata-se de algumas rememorações de Ortega sobre sua participação no referido congresso, nas quais o autor retoma seus apontamentos sobre a palestra proferida naquela ocasião (ETCD, p. 127-133; OC, IX, p. 639-44), levando em consideração dessa vez a posição que Heidegger apresentara durante o mesmo evento, na palestra *Bauen, Wohnen, Denken – Construir, morar, pensar* (HEIDEGGER, 1994, p. 127-42).

¹⁶¹ As referências realizadas nesse trabalho dos escritos de Ortega que versam diretamente sobre a problemática da técnica, correspondem ao volume 21 das Obras de Ortega y Gasset – *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* –, editadas por Paulino Garagorri e publicadas pela *Revista de Occidente* em Alianza Editorial. A edição do volume utilizado data de 1997 (4ª reimpressão), sendo a sua primeira edição publicada em 1982. As referências das citações são feita a partir da abreviatura correspondente à seção e/ou ao capítulo do livro em questão, seguido da indicação do número da página (em algarismos arábicos). Uma tradução para o português do conjunto de aulas que compõe *Meditación de la técnica* pode ser consultada em Ortega (1963).

Também é possível incluir no campo de reflexões de Ortega sobre a técnica o seu conhecido livro *La rebelión de las masas* (OC, IV, p. 111-310) – provavelmente sua obra mais famosa –, escrito em 1930, no qual o tema, apesar de não se constituir propriamente como alvo principal das análises, adquire bastante relevância na medida em que a técnica, ao ter elevado o nível de vida do europeu médio a um patamar nunca visto antes na história da humanidade (OC, IV, p. 151), aliviando sobremaneira as agruras de sua existência, teria proporcionado, por conta justamente dessa subida no *nível vital* (OC, IV, p. 163) e da superabundância de mercadorias disponibilizadas (OC, IV, p. 165), a aparição do *homem-massa*. Ingrato em relação ao seu passado (OC, IV, p. 173), ele representa uma espécie de “criança mimada” (OC, IV, p. 178) e de “senhor satisfeito” (OC, IV, p. 207), incapaz de reconhecer os seus “deveres” na condução da sociedade e da cultura. Conforme procuraremos mostrar na terceira parte deste capítulo, reforçando os argumentos de alguns comentadores, entre eles Mitcham (2000) e Echeverría (2000), no livro em questão poderiam ser encontrados, até mesmo, os fundamentos ontológicos da técnica desenvolvidos em profundidade pelo autor em 1933, na supracitada obra *Meditación de la técnica*.

Embora as reflexões presentes em *A rebelião das massas* representem o esforço de Ortega no sentido de pensar a técnica como um fenômeno sócio-cultural de capital importância para o momento histórico no qual vivia – preocupação que pode ser igualmente atribuída a Adorno –, o escopo principal de suas reflexões sobre o tema era outro. Como dissemos anteriormente, Ortega está mais empenhado em realizar uma espécie de antropologia filosófica da técnica, na qual ganha relevo menos a elaboração de uma detalhada fenomenologia dos atos técnicos em suas numerosas manifestações, do que a exposição dos pressupostos antropológicos que os possibilitam. Não se trata, então, de uma análise historiográfica do desenvolvimento técnico da humanidade, mas, semelhantemente àquilo que fez Spengler em seu *Homem e a técnica*, escrito na mesma época (1931), e de Adorno, cuja crítica à técnica contemplou também um *eixo antropológico*,¹⁶² de buscar na relação imemorial do homem com a natureza, com o

¹⁶² Esse “eixo antropológico” ao qual nos referimos diz respeito à perspectiva teórico-metodológica de Adorno, especialmente em *Dialética do esclarecimento*, de não reduzir a questão da técnica, assim como a do esclarecimento (*Aufklärung*), a um problema eminentemente moderno. As origens da racionalidade instrumental, enquanto expressão magnífica da imemorial (mas não a-histórica) relação de dominação do homem sobre a natureza, como vimos nos capítulos anteriores, são buscadas por Adorno e Horkheimer nos primórdios da civilização ocidental.

ambiente que o rodeia, com a *circunstância*, nos termos de Ortega, respostas às perguntas: “*o que é a técnica?*” e “*por que o homem é um ser técnico?*”.

Isso fica patente, sobretudo, no mencionado livro *Meditación de la técnica*. Logo nas primeiras páginas (MT, p. 22-3), ao se questionar por que o homem geralmente prefere viver a deixar de ser e por que ele se empenha tanto para *estar* no mundo, buscando satisfazer suas necessidades “vitais” de alimentação, de abrigo, de aquecimento etc., Ortega – contrapondo-se, de forma muito dura, a um elemento marcante da “cultura” de sua época, a psicanálise¹⁶³ – rejeita a idéia da existência de um *instinto de conservação* que governaria o comportamento humano. Prova da ineficácia ou insuficiência dessa explicação é, para o autor, o fato de alguns homens, pelos mais diversos motivos, preferirem morrer a viver. Alimentação, abrigo, aquecimento entre tantas outras necessidades, são naturalmente condições para viver, mas não o são em absoluto ou incondicionalmente. Elas são objetiva e materialmente necessidades somente na medida em que estão relacionadas ao viver: “el hombre”, diz Ortega, “reconoce esta necesidad [de alimentar-se, por exemplo] material u objetiva y porque la reconoce la siente *subjetivamente* como necesidad. No es, pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario *para* vivir. Tendrá, pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir, *si* se ha de vivir. Este vivir es, pues, la necesidad originaria de que todas las demás son meras consecuencias” (MT, p. 24). Para Ortega, o homem vive porque quer, é um ato de vontade, de decisão autocrática: a vida, que é a necessidade das necessidades, é necessária somente em um sentido subjetivo.

Porque o homem *quer* viver – veremos, mais adiante, que essa explicação é considerada insuficiente pelo próprio Ortega – é que ele se empenha tanto em satisfazer as necessidades inerentes a sua vida, a tal ponto que, quando a natureza não as provém, ele, ao contrário do animal – que também tem apego por viver, embora de outra natureza,

¹⁶³ Ortega tem uma postura bastante ambígua diante da psicanálise e sobretudo de Freud. Ao mesmo tempo em que rechaça as explicações sobre a origem da sexualidade e a pretensão de cientificidade das teorias freudianas, chegando, inclusive, num texto de 1911 – *Psicoanálisis, ciencia problemática* (OC, I, p. 216-37) –, a equiparar a psicanálise a um discurso mítico, por outro lado ele não deixa de recomendar a José Ruiz-Castillo, editor da Biblioteca Nueva, a tradução para o espanhol das obras completas do psicanalista alemão. Nesse contexto, Ortega prefacia o primeiro volume das obras de Freud publicado pela primeira vez em 1922. (OC, VI, p. 301-3). Sobre os equívocos na interpretação da obra Freud por parte Ortega, conferir o trabalho de Ruiz e Orellana (2005).

porque instintivo¹⁶⁴ –, não se resigna e coloca em movimento um conjunto de atividades de outra ordem: faz fogo se não há fogo e sente frio; constrói um abrigo se não há um; caça ou planta e cultiva a terra se sente fome e não há alimento. Com essas atividades ele produz algo que não existia na natureza ou não estava momentaneamente à disposição. Fazer fogo, construir, caçar, plantar, são atividades muito diferentes do que aquecer-se, alimentar-se, proteger-se. “Calefacción, agricultura y fabricación de carros o automóviles”, diz Ortega, “no son, pues, actos en que satisfacemos nuestras necesidades, sino que, por el pronto, implican lo contrario: una suspensión de aquel repertorio primitivo de haceres en que directamente procuramos satisfacerlas” (MT, p. 25-26).

A possibilidade de desprender-se transitoriamente das urgências vitais para realizar atividades que, por si só, não são a satisfação das necessidades, constitui, segundo o filósofo espanhol, a grande diferença entre o humano e o animal. Este está a todo o momento preso às suas carências: sua existência coincide estritamente com o sistema das necessidades elementares – orgânicas ou biológicas –, bem como com o sistema de atos que as satisfazem (MT, p. 26). Não há sentido, então, segundo Ortega, em se falar de *necesidades* dos animais, pois somente o ser humano, cuja vida não coincide estritamente com atos tais como comer, beber, aquecer-se etc., cuja vida é algo além da dimensão biológica ou orgânica, pode percebê-las como imposições externas que afetam o seu ser. Nas palavras do autor:

carece, pues, de buen sentido suponer que el animal tiene necesidades en sentido subjetivo que a este término corresponde referido al hombre. El animal siente hambre, pero como no tiene otra cosa que hacer sino sentir hambre y tratar de comer, no puede sentir todo esto como una necesidad, como algo con que hay que contar, que no hay más remedio que hacer y que le viene impuesto. En cambio, si el hombre consiguiera no tener esas necesidades y consecuentemente no tener que ocuparse en satisfacerlas, aún le quedaría mucho que hacer, mucho ámbito de vida; precisamente los quehaceres y la vida que él considera como lo más suyo. [...] Mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas – con la naturaleza o circunstancia –, el hombre no coincide con ésta, sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella, que aceptar las condiciones que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y penoso. (MT, p. 26-27).

Como o homem não é a sua natureza, a sua *circunstância*, mas sim está somente submerso, inserido nela, ele pode, em alguns momentos – ao contrário do animal,

¹⁶⁴ Conforme afirma Ortega (OC, III, p. 576-7), “la mejor definición del instinto es ésta: son instintivas aquellas acciones del animal que, ejecutadas por primera vez, son ya perfectas; es decir, lo suficientemente adecuadas para conseguir un resultado útil. Tal vez en el instinto no cabe perfeccionamiento ulterior.”

eternamente preso ao *mundo exterior*, que se passa fora dele (OC, VII, p. 85) –, sair dela e recolher-se, meter-se em si, *ensimesmar-se*, como diz o autor, e, somente consigo, ocupar-se com coisas que não são diretamente atender às necessidades de sua circunstância: “en estos momentos, extra e sobrenaturales de ensimismamiento o retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil.” (MT, p. 27).¹⁶⁵ Tais atos, embora diversificados, possuem algo em comum: na sua estrutura intrínseca está pressuposta a invenção de um procedimento que permite ao homem, com alguma segurança e dentro de determinados limites, obter aquilo que não há em absoluto na natureza ou não está disponível no momento, mas que é necessário para ele. Nesse sentido, é que Ortega irá afirmar que a técnica é uma invenção específica do homem, tal como podemos ler claramente no ensaio *Ensimismamiento y alteración*:¹⁶⁶

si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en si mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. (OC, VII, p. 85).

Tais *atos técnicos* são definidos pelo autor, num primeiro nível, como a reforma que o humano impõe à natureza, objetivando a satisfação de suas necessidades. Nesse sentido, diz Ortega, “es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia, que lleva a crear entre éstas y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza” (MT, p. 28). A técnica não é o que o homem faz para satisfazer suas necessidades; “la técnica es”, diz Ortega, “la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos; reforma en sentido tal que las necesidades queden a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción.” (MT, p. 28). A técnica é, então, o contrário da adaptação do humano ao ambiente, pois é, mais precisamente, a adaptação do segundo ao primeiro, fato que colocaria, como destaca

¹⁶⁵ É diante desse contexto que Ortega afirma em diversas passagens de sua obra, entre elas na conferência pronunciada em Darmstadt (MHAT, p. 99-100), que “el hombre, la vida, son un acontecer interno y no otra cosa; ello es patente. Por eso sólo se puede hablar del hombre y de la vida si se habla desde dentro.”

¹⁶⁶ Como dito anteriormente, o conjunto de reflexões que conformam as *Meditações sobre a técnica* compõe, juntamente com o texto em questão, o livro de título homônimo (*Ensimismamiento y alteración*) publicado em 1939. Posteriormente à morte de Ortega, esse ensaio é incluído no livro *El hombre y la gente*, de 1957, o qual faz parte do volume sete das Obras completas. Todas as citações de *Ensimismamiento y alteración* realizadas ao longo deste trabalho referem-se ao livro de 1957.

Ortega, a suspeita de que a técnica é um movimento na direção contrária, inversa a todos os movimentos biológicos (*MT*, p. 31).

Entretanto, essa primeira aproximação que o autor faz ao tema da técnica, enquanto reação enérgica contra as necessidades orgânicas ou biológicas, é, como ele mesmo adverte, problemática, uma vez que a técnica não se reduz à satisfação de um conjunto de necessidades que poderíamos denominar (e hierarquizar), inadequadamente, de vitais ou primárias. Tão antigas como os inventos de procedimentos técnicos para a satisfação de tais necessidades são tantas outras cuja finalidade consiste em proporcionar ao homem coisas e situações *desnecessárias* nesse sentido (*MT*, p. 32). “Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etc.”, diz Ortega, “se halla creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arquitectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos” (*MHAT*, p. 101). Se, num primeiro momento, o autor considera a alimentação, o beber, o abrigar-se etc. como *necesidades humanas*, por serem condições objetivas para viver – na medida em que seja ao homem necessário viver –, num segundo essa definição é ampliada por Ortega – e isso constitui, sem dúvida, a originalidade do autor –, uma vez que o empenho do homem, como ele afirma, não é para sobreviver, para *estar* no mundo, senão que para *estar bem* no mundo. Seu esforço não é apenas para viver, mas para *viver bem*. Nesse sentido, então, só é *necesário* aquilo que torne possível o bem-estar do homem:

por tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo. [...] Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. [...] Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del “estar en el mundo”, que, a su vez, sólo es necesario en forma subjetiva; a saber, porque hace posible el “bienestar en el mundo” y la superfluidad. De donde resulta que hasta lo que es objetivamente necesario sólo lo es para el hombre cuando es referido a la superfluidad. *No tiene duda: el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario.* (*MT*, p. 34-35; grifos meus).

Na medida em que o conceito de necessidade é ampliado, modifica-se também o de técnica, que é deslocado da ótica puramente utilitária. Tanto no contemporâneo quando mesmo na época paleolítica, diz o autor, a técnica é a produção do supérfluo: “[...] el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por ese es a *nativitate* técnico, creador de lo superfluo. *Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos*” (*MT*, p. 35; grifos meus). Mas essa definição, de técnica como a produção do supérfluo, é também incompleta, e será, na sequência das lições mencionadas

anteriormente, reconfigurada por Ortega. Os atos técnicos não são aqueles apenas para satisfação direta de nossas necessidades, sejam elas elementares ou completamente supérfluas, mas sim aqueles nos quais nos esforçamos para, primeiramente, inventar e em seguida executar um plano de ações que nos permita: 1) assegurar a satisfação das necessidades; 2) obter essa satisfação com o mínimo de esforço; e 3) criar possibilidades completamente novas, como voar, navegar, falar ao telefone etc., produzindo objetos que não existem na natureza (MT, p. 41-42). Fundamental nessa definição é a *economia de esforço* proporcionada pela técnica que gera, como um de seus componentes, a *segurança*, ou seja, a diminuição da preocupação e da angústia do homem frente às imposições da natureza. Desse modo, a técnica é para Ortega “el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone.” (MT, p.42).

A pergunta “o que é a técnica?”, o questionamento pelos seus fundamentos ontológicos, se aproxima e se entrelaça a outra, fundamental ao arcabouço ortegueano – “o que é o homem?” ou, por outra, a pergunta pelo ser do homem. Nas palavras de Ortega:

Zoologicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que tiene el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y lo precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. (MT, p. 43).

Um ente, o homem, é obrigado, se quer existir, a estar dentro de outro ente – o mundo ou a natureza, no sentido atribuído por Ortega. O conceito de natureza, tal como aparece em vários textos do autor, é equiparado ao de mundo ou, mais precisamente, ao de *circunstância*¹⁶⁷. O ser do homem e o ser do mundo não coincidem plenamente, de forma que não é possível àquele sentir o mundo como idêntico a si: o homem não é, como o é o animal, um *ser natural*. Por outro lado, o ser do homem não é totalmente antagônico ao ser do mundo. Este representa, na verdade, uma intrincada *rede de facilidades e de dificuldades* que condicionam, mas não determinam, a realização da vida humana (MT, p.

¹⁶⁷ Ao livro *Meditaciones del Quijote* (OC, I, p. 309-400) pertence uma das mais conhecidas passagens da obra de Ortega: “Este factor de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. [...] Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.” (OC, I, p. 322)

46). O homem é, como define Ortega, uma espécie de *centauro ontológico*, uma vez que possui a estranha condição de que em parte seu ser é afim com a natureza e em parte não. Ele é, a um só tempo, assim como a figura mítica, parte natural – porção que está imersa na natureza e que se realiza por si mesma – e parte extranatural. Essa porção que transcende a natureza não lhe é dada, realizada; consiste antes numa mera pretensão de ser, em um projeto de vida. Nas palavras do autor:

Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos – a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeados tanto de facilidades como de dificultades –, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre. [...] De aquí que la existencia del hombre, su estar en el mundo, no sea un pasivo estar, sino que tenga, a fuerza y constantemente, que luchar contra las dificultades que se oponen a que su ser se aloje en él. [...] Para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el entorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida. (MT, p. 46-47).

Em face do *desajuste* que o humano experimenta diante do mundo, Ortega concebe a técnica como um dado fundamental do processo de hominização: o homem, obrigado a estar no mundo, vive “desorientado” – porque despojado, por exemplo, do aparato instintivo que possuem os animais – num espaço que não é propriamente seu; e precisamente por causa disso, o homem é constitutivamente um ser técnico em duas instâncias. Na primeira, como procuramos mostrar alguns parágrafos acima, a técnica surge para o homem quando ele, experimentando a necessidade que emerge do fato de não estar ajustado ao mundo, é capaz de desprender-se provisoriamente da circunstância, voltar-se para dentro de si – ensimesmar-se, como diz o autor –, e imaginar e criar uma maneira de solucionar sua carência material. Nesse sentido, o homem é radicalmente técnico não porque se adapta à natureza, que o faz carente, mas porque a reforma até o ponto que suas necessidades sejam aplacadas.

Em uma segunda instância, o homem permanece sendo um ser técnico de modo ainda mais profundo, na medida em que a técnica é outra coisa do que apenas a satisfação de carências materiais, é um “esforço para economizar esforço”, como vimos Ortega argumentar há pouco, para bem satisfazer as necessidades e para o alcance das comodidades. Desse modo, o humano pode dedicar o esforço economizado a “que fazeres” não biológicos, podendo ocupar-se com a dimensão da vida que, na opinião de Ortega,

mais interessa: que é aquela *especificamente* humana¹⁶⁸, que transcende a natureza e que é está ainda por fazer, que é mera possibilidade de vir a ser¹⁶⁹, e que se materializa na “humanização” da circunstância, no sentido específico de exteriorização do *mundo interior* facultado pela técnica:

el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad e protagonista, vuelve con un si mismo que antes no tenía - con su plan de campaña-, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las referencias de su intimidad. (OC, VII, p. 85-6).

Esse aspecto da antropologia ortegueana ganha contornos mais nítidos quando nos detemos na já referida conferência que o autor proferiu no *Colóquio de Darmstadt* em 1951 – *O mito do homem além da técnica*. Nela Ortega dirá que, embora o homem esteja inserido na natureza, ele não *pertence* a ela, no sentido de que ele, em sua essência, não se encontra em *relação positiva*, harmoniosa, homogênea – embora nem tampouco completamente antagônica – com aquela. Não apenas o homem é, na qualidade de centauro ontológico, estranho à natureza, senão que também só pode produzir-se, realizar-se mediante um *estranhamento*. Nas palavras de Ortega (MHAT, p. 103), “desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento sólo puede significar – en sentido behaviorista – anomalía negativa, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser.” Tais destruições são, do ponto de vista da natureza, acrescenta o autor, relativamente freqüentes, mas guardam uma diferença fundamental no que se refere ao homem: os demais seres que têm sua regulação natural destruída, que são, portanto, enfermos, não sobrevivem e desaparecem (MHAT, p. 103). O homem, por outro lado, segue existindo, sendo realidade há milhões de anos: “tenemos ante nosotros el problema de enfrentarnos con un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al

¹⁶⁸ “Porque el hombre tiene una tarea muy distinta que la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquel a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar, con ellas, a la improbable faena de realizar su ser en el mundo” (MT, p. 53; grifos do autor).

¹⁶⁹ A vida humana, diz explicitamente Ortega, é um programa, um projeto, portanto, algo que ainda não é, mas aspira ser: “Eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia.” (MT, p. 48). Nesse sentido, o homem é “un ente cuyo ser consiste no en lo que ya es sino lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser.” (MT, p. 48).

menos por algún tiempo [...]. Considerado desde la naturaleza como enfermo el hombre es imposible, pero en la medida que está ahí, vale como ser real, a pesar de ser al propio tiempo antinatural.” (MHAT, p. 103-104). O homem é, como afirma categoricamente Ortega, “um real impossível” (MHAT, p. 103).

Como um *ser doente, enfermo*, tal como Ortega caracteriza o homem considerando-o a partir de sua relação com a natureza, pode seguir vivendo? A resposta se encontra, evidentemente, na técnica, nos atos técnicos – exclusivos do humano – que, ao reformarem ou criarem um novo mundo para o *monstro homem*, esse ser inadaptável, se colocam na direção contrária a dos movimentos biológicos, como destacado anteriormente, tais como aqueles que regulam a relação entre a maioria das espécies e seu habitat natural. A técnica representa, nesse sentido, um *aparato ortopédico* capaz de garantir a existência desse ser adoentado; a técnica, diz Ortega (MHAT, p. 108), “[...] quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado. El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene maravillosa y – como todo en el hombre – dramática tendencia y cualidad: la de ser una fabulosa y grande ortopedia”.

Ortega confere à técnica a potência de um *novo Gênesis* que converte o homem em um *Deus occasionatus* que faz a si mesmo (OC, VI, p. 41; CUARTANGO, 2006, p. 18), pois ela representa a capacidade criadora que permite ao humano reformar a natureza, o conjunto de facilidades e especialmente de dificuldades imposto pelo “mundo” para, uma vez transformado e recriado, projetar o homem em um *programa vital*, de caráter *extranatural*, como vimos anteriormente, cuja realização e logro consiste na obtenção do bem-estar e da felicidade (MT, p. 56).

Tendo em mente esse quadro, qual seja, de que o humano é um *real impossível* e da *força genesiaca* da técnica, é que se pode mais bem compreender uma das assertivas de Ortega presentes num artigo de 1910, intitulado *Adan en el paraíso* (OC, I, p. 473-93), no qual afirma que a vida do homem é um problema desde seu início (OC, I, p. 480). Ao decifrar a leitura que Ortega faz do mito da criação e expulsão do humano do Jardim do Éden¹⁷⁰, Cuartango (2006, p. 19) dirá – numa linguagem que certamente contaria com a

¹⁷⁰ Assim ser refere Ortega ao mito da criação: “Un día de entre los días, como dicen los cuentos árabes, allá, en el Jardín de Edén [...] dijo Dios: ‘Hagamos el hombre a nuestra imagen’. El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaran sonos e ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaran luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una

aprovação daquele – que Adão e Eva nunca estiveram no paraíso, ou por outra, que o Éden não era de forma alguma o paraíso. Para este autor, apoiado na particular interpretação que faz da dimensão pragmática da antropologia orteguiana, a história humana começa justamente com a expulsão bíblica:

El fuego no es el arma con la que los ángeles de Yahvé impedían al hombre su retorno al paraíso (Gén 3, 23), sino el hurto de Prometeo a los dioses del Olimpo para domeñar la naturaleza y compensar así el dramático olvido de Epimeteo, que no reservó al hombre ninguna cualidad que le garantizase la subsistencia. El fuego no es un castigo sino una bendición. El trabajo no es una condena sino la única salvación del hombre. El paraíso, por tanto, no está atrás sino al frente. El paraíso no es natural sino artificial. El único “mundo” en donde el hombre puede vivir como en un paraíso es “ortopédico”. (CUARTANGO, 2006, p. 19).

Se homem e mundo, se estes dois entes coincidissem, se nossa existência não fosse desde sempre, como diz Ortega (*MT*, p. 54), “la forzosidad de construir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre”, não haveria qualquer tipo de técnica. Conforme aponta Mitcham (2000, p. 35), a antropologia filosófica da técnica de Ortega desenvolve suas implicações latentes sobre a esteira da célebre fórmula, anteriormente referida, com que o autor significa o ser humano: “Yo soy yo y mi circunstancia” (*OC*, I, p. 322). Uma vez que, para Ortega, nem a circunstância nem o mundo – que é, como vimos, sinônimo de natureza – podem ser reduzidos ao eu, como no idealismo, e nem tampouco se pode reduzir o eu a seu mundo (materialismo), cabe então descrever ao ser humano como a realização de um programa extranatural, ao qual a técnica está a serviço (*MT*, p. 54; MITCHAM, 2000, p. 35). O problema da relação entre esse dois entes, no sentido de que um deles, o homem, consiga inserir seu ser extramundano no do outro, a natureza, é a problemática da existência humana – um *problema de engenharia*. O próprio mundo, a própria natureza, na medida em que o humano precisa autofabricar-se, constitui uma grande usina, uma *grande máquina*:

vivir es hallar de medios para realizar el programa que se es. El mundo, la circunstancia se presenta desde luego como primera materia y posible máquina. Ya que para existir tiene que estar en el mundo, y éste no realiza por sí y sin más el ser del hombre sino que le pone dificultades, el hombre se resuelve a buscar en el mundo la máquina oculta que encierra para servir al hombre. La historia del pensamiento humano se reduce a la

palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal. Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. [...] Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán, la vida existe como un problema.” (*OC*, I, p. 480).

serie de observaciones que el hombre ha hecho para sacar a la luz, para descubrir esa posibilidad de máquina que el mundo lleva latente en su materia. De aquí que al invento técnico se llame también descubrimiento. (MT, p. 52).

Não se trata de mera casualidade, portanto, que a época de amadurecimento, como diz Ortega, da técnica e da ciência, e da relação entre ambas, se dê precisamente no século XVII, momento histórico do florescimento e desenvolvimento da concepção mecanicista da natureza e do homem: “la técnica moderna”, diz Ortega (MT, p. 52-53), “enlaza com Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los criadores de la interpretación mecánica del universo. [...] El mundo, como puro mecanismo, es [...] la máquina de las máquinas.”

Conforme destaca Rubio (1999, p. 112), Ortega aprecia, não sem admiração, o salto qualitativo que a modernidade representou para o desenvolvimento da técnica e da ciência. Esse entusiasmo transparece, por exemplo, na classificação e hierarquização que o autor estabelece dos três estágios de evolução técnica. O primeiro desses estágios, que Ortega chama de a *técnica do azar* ou do homem primitivo, é caracterizado pela inconsciência deste em relação aos seus atos técnicos, que, ademais, eram mínimos e sem qualquer especialização. O segundo momento, denominado a *técnica do artesanato* (vigente nas sociedades clássicas), prevalecia ainda a falta de consciência em relação à técnica, embora já existissem técnicos – os artesãos – que possuíam um repertório particular de atividades. Deferentemente desse dois, a terceira etapa, a *técnica do técnico*, a qual coincide com a época vivida pelo autor, é marcada “por el fabuloso crecimiento de actos y resultados técnicos que integran la vida actual” (MT, p. 88), a qual somam-se ainda a maquinização do trabalho, a divisão de funções e a plena consciência do potencial revolucionário da técnica (MT, p. 73-89; RUBIO, 1999, p. 112). Esse deslumbramento de Ortega pela eficácia técnica e sua capacidade inerente de modificação da realidade, assim como um certo fascínio pela ciência e pelo desenvolvimento produzido pelo capitalismo, manifesta-se também, conforme salienta Rubio (1999, p. 113), no anseio do filósofo por *modernizar* seu país e, por extensão, modificar e melhorar os aspectos de uma vida pública atrasada e ineficiente, como era, na opinião de Ortega, a espanhola. Ainda como expressão desse entusiasmo ortegueano pela técnica pode-se apontar, por exemplo, o elogio que o autor faz à Física como “técnica das técnicas” e *ars combinatoria* que fabrica máquinas (OC, VIII, p. 279; RUBIO, 1999, p. 113), ou ao “espírito industrial” que, em cooperação com um “espírito guerreiro” pré-burguês, inventou, como forma de afastar o horror arcaico diante da morte, “maravillosas técnicas para dominar la Naturaleza: la mecánica, que disminuye

el esfuerzo innecesario; la medicina, que aminora los casos de muerte inepta por enfermedad; la economía cooperativa, que facilita la existencia material y asegura la vida de los nuestros [...].” (OC, II, p. 432); e até mesmo as críticas direcionadas ao comportamento do povo espanhol – onde pulularia o tipo social denominado pelo autor de “*senõrito*”, ou seja, o moço rico, ocioso e esnobe –, que venerava os automóveis como objetos de consumo e luxo, mas que não era capaz de construir uma fábrica nacional para atender a demanda por esses “utensílios”. Essa atitude “depreciável e estéril” seria característica daquele tipo social, “único ente de nuestra categoría zoológica que no *hace* nada, sino que todo su vida le es *hecha*. Incapaz de producir, todas las cosas del mundo, al llegar a él, se convierten en meros dijes y ornamentos, que pone sobre su persona para vanidoso lucimiento.” (OC, IV, p. 86-7). Isso explicaria, segundo Ortega, o motivo pelo qual a Espanha de sua época possuía tantos automóveis e, contraditoriamente, era o lugar onde menos esforço existia para ter uma indústria para produzi-los. (OC, IV, p. 87).

O homem, deseje ou não, é um ser eminentemente *prático*, no sentido em que necessita, como acabamos de ver, fazer a si mesmo, fabricar-se. A metáfora da *fabricação* é extremamente oportuna na medida em que deixa entrever a concepção ortegueana de homem e a sua relação com a natureza, bem como sublinha o lugar da técnica nessa equação, uma vez que o homem, na sua essência mesmo, se encontra na situação do técnico, vale dizer, do *engenheiro*: “para el hombre vivir es, desde luego y antes que otra cosa, esforzarse que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, *es* producción.” (MT, p. 52).

É nesse contexto que Ortega, ao rememorar e retomar sua participação ao lado de Heidegger¹⁷¹ no *Colóquio de Darmstadt* no texto *Campos pragmáticos* (ETCD, p. 127-133), escrito cerca de um ano e meio mais tarde, irá se contrapor à idéia de que, no caso do homem, *construir* é sinônimo de *habitar* o mundo, mote central da conferência apresentada pelo filósofo alemão naquela ocasião, intitulada, como já dito, *Bauen, Wohnen, Denken*

¹⁷¹ Semelhante recordação desse encontro também realiza Heidegger em 1956, quando escreve o pequeno texto *Encuentros con Ortega y Gasset*, publicado inicialmente na revista *Clavileño* de Madri. Nele, o filósofo alemão narra a “engenhosa” ação – como ele mesmo classifica – empreendida por Ortega para livrá-lo de uma situação um tanto embaraçosa que se constituiu após a sua conferência, quando um dos participantes, irritado com o conteúdo de sua fala, o teria acusado de ter não apenas não resolvido as questões essenciais do evento, mas também de tê-las “despensado” – aludindo ao título da conferência de Heidegger. Ortega teria tomado a palavra e dito: “El buen Dios necesita de los ‘despensadores’ para que los demás animales no se duerman”. (HEIDEGGER, 1983, p. 142). Uma versão desse texto pode ser também acessada em: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htm#_edn1>. Sobre o tema, conferir o artigo de Ortega intitulado *El especialista y el filósofo*, o qual compõe as reflexões de *En torno al “Coloquio de Darmstadt”* (ETCD, p. 113-27).

(HEIDEGGER, 1994, p. 127-42)¹⁷², a qual nos referimos anteriormente. Ortega pensa no sentido inverso da tese de Heidegger. Para o primeiro, conforme esclarece Cuatango (2006, p. 16), somente na medida em que *constrói*, que fabrica, ou seja, por meio do exercício da técnica (ETCD, p. 129), o homem, que não pertence a esse mundo, que é um intruso na natureza (ETCD, p. 128), pode chegar a *habitar* a Terra. Habitar para o humano não é um fato, mas uma aspiração (ETCD, p. 133). Nesse sentido, se para Heidegger Ser e Estar são anteriores, do ponto de vista lógico e temporal, ao Fazer, no caso de Ortega é justamente o contrário: o Fazer precede o Ser e o Estar. Em termos mais precisos, o filósofo espanhol afirma que o “viver” do homem é um encontrar-se fora de si, é um “existir”, vocábulo do qual ressoa justamente a partícula “ex”, que significa “estar fora”.

Aqui é possível, apesar das sete décadas que separam a obra destes dois autores, aproximar Ortega do conteúdo antropológico da leitura que o autor italiano Umberto Galimberti (2006) faz da técnica em seu livro *Psiche e Techne*, no qual a considera como um pacto original entre o homem, mais especificamente entre o seu corpo e o mundo. Assim como para Ortega, também Galimberti, apoiado na interpretação que realiza da obra do alemão Arnold Gehlen, entende que a falta de especializações naturais (carência instintiva) não concede ao homem um ambiente específico, como é a tendência da evolução e da seleção natural, que adaptam as especializações orgânicas dos diversos seres vivos superiores, com exceção do homem, a um ambiente determinado (GALIMBERTI, 2006, p. 83). Nisso residiria uma das principais diferenças entre o humano e o animal, pois todas as modificações orgânicas nos corpos desses últimos estão relacionadas a um ambiente, a um *habitat* específico, algo que não ocorreria no caso do primeiro. Nesse sentido, há no homem uma desarticulação entre o seu corpo e o mundo, a qual impossibilitaria a vida desse ser *não-natural*, como teria dito Ortega, não fosse seu agir técnico, que compensa a ausência de um mundo preordenado com a *construção* um novo mundo. Nas palavras de Galimberti (2006, p. 83):

Aí está a verdadeira diferença entre o animal e o homem. O animal *in-siste* num mundo que para ele já está preordenado, ao passo que o homem *ex-siste*, porque está fora de qualquer preordenação e, por efeito dessa sua *ex-sistência*, é obrigado a construir para si um mundo. Trata-se de um mundo que, além de ser o único que o homem pode habitar como região organizada pela sua ação, é também o único que o indica como centro de referência de todas aquelas coisas a que sua necessidade de

¹⁷² Uma versão dessa palestra de Heidegger traduzida para o espanhol por Eustaquio Barjau pode ser encontrada em: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/construir_habitar_pensar.htm>.

sobrevivência assinala como prováveis ferramentas e possíveis instrumentos.

Nesse contexto, importa destacar ainda que, conforme assevera Cuartango (2006, p. 16), a interpretação ortegueana de que o Fazer precede o Ser e o Estar pode ser lida como um signo inequívoco não somente da *índole técnica* da antropologia de Ortega, mas, sobretudo, do caráter pragmático desta. Entretanto, é preciso considerar, algo que Cuartango (2006) não faz plenamente, que a ótica utilitarista, como apontamos mais acima, não parece ser plenamente suficiente para explicar essa índole técnica na filosofia de Ortega, uma vez que para o filósofo madrileno a técnica é produtora, sobretudo, daquilo que é supérfluo, de tudo quanto acarreta e incrementa o bem-estar (e não somente o estar). Em outras palavras, o sentido e a causa da técnica não se encontra na carência e na energia empregada para a satisfação das necessidades, mas sim na folga, nas energias vacantes e na economia de esforço que ela faculta ao homem. A finalidade última da técnica não é, portanto, o trabalho, mas o ócio, como deixa entrever Ortega (*MT*, p. 53) quando se refere à divisão da vida dos povos antigos – o autor tem em mente especialmente a Grécia clássica – em duas esferas interligadas, mas distintas: uma, denominada de *otium*, ócio, considerada mais importante, não porque se constituía como a esfera de negação do fazer, interpretação que Ortega considera errônea, mas sim porque permitia ao homem humanizar-se, algo que os povos antigos interpretavam, ainda segundo o autor, como governo, organização, trato social, política, artes e ciências. A outra zona da vida, plena de esforços para satisfazer as necessidades, as quais tornariam possível a existência do *otium*, da dimensão superior da vida, teria, exatamente por conta disso, um caráter claramente negativo, visível, inclusive, na própria forma de denominação: *nec-otium*. (*MT*, p. 53). Não é essa segunda dimensão, então, mas sim a primeira, a qual poderíamos denominar, segundo os termos empregados pelo próprio Ortega, de *luxuosa e esportiva*¹⁷³ (*OC*, VII, p. 323), e que representa o primordial anseio humano, o de estar-bem no mundo, que é a mais necessária e definidora da gênese e do papel da técnica. Conforme destaca Rubio (1999, p.

¹⁷³ O esporte, e mais especificamente o jogo, entendido enquanto passatempo “improdutivo” e “desnecessário”, representa, justamente por conta desse seu caráter de gratuidade, uma espécie de metáfora por meio da qual Ortega significa a vida humana. Conforme destacamos logo nas primeiras páginas, Ortega afirma em *Meditación de la técnica* que o empenho do homem não é apenas para estar, para permanecer no mundo, mas sim, e quiçá principalmente, para estar-bem e feliz. Ao lado dos meios inventados para garantir a sua subsistência haveria muitos outros, desvinculados desse objetivo e completamente “inúteis” nesse sentido. Para Ortega, o esporte, enquanto um *luxo vital* no qual está pressuposto o prévio domínio sobre as zonas inferiores da existência (*MT*, p. 63-4), expressaria como poucos essa dimensão de *jovialidade*, de aventura e ludicidade, de liberdade e espontaneidade da vida, da qual promanam as demais atividades humanas destinadas a assegurar as condições mínimas de sobrevivência. Retomaremos mais adiante essa discussão sobre o *caráter modelar* que o esporte adquire na obra de Ortega.

106), é por meio da técnica, que protege esse ser excêntrico que é o homem, dando-lhe franquia para poder fabricar a si mesmo, que ócio e negócio podem unir-se, concluir-se, para transmitir o verdadeiro conteúdo ao viver.

Por outro lado, é preciso considerar, em favor da interpretação de Guartango (2006) sobre a presença de uma índole técnica de matriz pragmatista na filosofia de Ortega, que a forma como o autor se refere à *tarefa do engenheiro*, como metáfora definidora da existência humana, evidencia a centralidade que atribui ao conceito de *ação*, de *produção*, em seu esquema teórico, ao ponto, inclusive, de afirmar que até mesmo o mais contemplativo pensamento é, na origem, um caso particular de atividade técnica (OC, XII, p. 85). A despeito da sobrevalorização do fazer, do agir em detrimento da contemplação, não parece possível enquadrar Ortega entre a fileira de filósofos irracionalistas, ou mesmo dizer que suas críticas à razão são de cunho anti-intelectualista – acusação da qual, apesar das severas ressalvas que lhe dirigiram, nem mesmo Adorno e Horkheimer fizeram. A interpretação ortegueana que aufere um valor maior à ação parece coerente com a perspectiva posta pelo autor de superação da concepção de razão vigente no mundo moderno pelo menos desde Descartes.¹⁷⁴ Para o autor, a vida humana não é uma entidade dotada de razão, mas antes uma entidade que, como destaca Mora (1973, p. 78), *usa necessariamente* da razão, inclusive quando age de maneira pouco razoável. “*La razón*”, afirma Ortega (OC, III, p. 178), *es sólo una forma y función de la vida.*” Independentemente do modo como o humano atua no mundo – e é fato que precisa atuar para permanecer neste lugar que lhe *afeta*, tanto para o bem, quanto para o mal –, ele não tem outra opção senão justificar, *racionalizar* sua atuação. Daí que, para Ortega, o conceito de *razão vital*, como simples realidade, patente e inegável, pode ser considerado também como sinônimo da expressão “razão como vida” (MORA, 1973, p. 78). Mas o ato de refletir, de teorizar sobre a existência, que Ortega considera indispensável, porque a vida não pode existir sem justificar-se continuamente consigo mesma, é posterior, derivado da tarefa do homem de estar no mundo.¹⁷⁵ Por isso ele dirá, invertendo o significado do

¹⁷⁴ Conforme o próprio Ortega declara: “Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo.” (OC, III, p. 273).

¹⁷⁵ Conforme aponta Pozo (1997, p. 133), configurar-se-ia aqui mais uma diferença entre Ortega e Heidegger, uma vez que, para o segundo, o homem é originariamente “pergunta pelo ser” (OC, VIII, p. 271 e ss.). No limite, poderíamos dizer que a atitude teórica seria, para Heidegger, algo que precederia ao próprio homem. Isso estaria em franca oposição com o que pensa o autor espanhol, para quem a filosofia “no puede ser algo primerizo en el hombre” (OC, VIII, p. 268). O homem não se põe a filosofar sem mais nem menos, como um ato involuntário. Como dito, o homem pergunta-se pelo ser porque vive. Nesse sentido, diferentemente da pergunta heideggeria – assim como da dúvida cartesiana –, a pergunta ou a dúvida que impulsiona a filosofia

axioma cartesiano, “penso porque vivo” (MORA, 1973, p. 80); não vivemos para pensar, senão que pensamos por necessidade, para conseguir subsistir (OC, VII, p. 92). O homem é, como afirma Ortega, “*homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber*, y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico” (OC, XII, p. 85). “Por eso”, diz o autor em outra passagem, “el título más claro de nuestra especie es ser *homo faber*.” (OC, IV, p. 288). O sentido do saber, do conhecimento e, no limite, da filosofia, é eminentemente prático, vital, relacionado à necessidade de *orientação*¹⁷⁶ do homem; da exigência de converter o “caos” da natureza, entendida como espaço no qual o humano se encontra desorientado, inseguro e inadaptado, em “mundo”: lugar “artificial” onde aquele pode não apenas habitar enquanto protagonista, mas também realizar o projeto no qual essencialmente consiste (POZO, 1997, p. 134). Tanto em sua gênese quanto em seu desiderato a filosofia é “saber a qué aterneme con respecto a las cosas de mi circunstancia.” (OC, V, p. 85).¹⁷⁷

Essa particular dialética entre ação e contemplação pode ser sintetizada, conforme explica o próprio Ortega, em três momentos diferentes – decorrentes da recursividade entre técnica e ensimesmamento – que se repetem ciclicamente ao longo da história humana em formas cada vez mais complexas: 1º) o homem, em função da sua inadaptabilidade, sente-se perdido, *náufrago* em relação às coisas – é o momento de *alteração*; 2º) com um enérgico esforço, o homem se retira na sua interioridade para formar idéias sobre as coisas e sua possível dominação – é o momento de *ensimesmamento* (cujos sinônimos na língua romana e grega seriam, respectivamente, *vista contemplativa*, *theoretikòs bíos* e *theoría*); 3º) o homem volta a debruçar-se sobre o mundo para atuar sobre ele conforme um plano pré-concebido – é a *ação*, a vida activa, a práxis, diz Ortega. (OC, VII, p. 88).

Embora Ortega afirme em diferentes passagens que não se pode falar de ação sem que esta esteja conectada a uma prévia contemplação (OC, VII, p. 92) – elemento que em parte corroboraria a interpretação segundo a qual não é possível ler as suas críticas à razão como um elogio ao irracionalismo –, o fato é que a primeira adquire uma primazia lógica e

não é, para Ortega, um ato teórico ou uma tese filosófica, mas sim algo mais radical e prévio, vinculado à busca por uma orientação para a tarefa de viver, de estar no mundo; para o fato do humano sentir-se perdido e náufrago na circunstância.

¹⁷⁶ “La idea de orientación”, diz Ortega em *Unas lecciones de metafísica* (OC, XII, p. 28), “es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación.”

¹⁷⁷ É importante destacar que o próprio Ortega vincula a atividade filosófica, assim como outras obras humanas, a uma certa dimensão *esportiva da vida*, e, portanto, de caráter eminentemente antiutilitarista. Mais adiante retomaremos essa discussão.

cronológica em sua obra, a ponto de afirmar – contrapondo-se à grande parte da tradição filosófica ocidental – que:

El destino del hombre es, pues, primariamente, acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que el pensamiento, en cualquier sentido, suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación. (OC, VII, p. 88; grifos meus).

Nesse contexto, é preciso considerar a íntima relação entre técnica e razão que emerge do arcabouço ortegueano. Em outras palavras, e na medida em que “el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra cosa, en la situación del técnico” (MT, p. 52), tal como vimos o autor enfatizar anteriormente, poderíamos nos perguntar até que ponto a técnica não representa para Ortega a primeira forma de *racionalidade*, tanto em sentido lógico quanto temporal. Como veremos a seguir, o próprio autor matiza – embora não afaste completamente – a possibilidade dessa interpretação, uma vez que, em consonância com seu esboço antropológico, acresce outros ingredientes ao processo construtivo da razão e de sua aplicação técnica, vinculados àquilo que denomina de *imaginação* e *inteligência*, de tal forma que a razão técnica estaria subordinada a uma outra, a razão imaginadora (RUBIO, 1999).

Por outro lado, se é plausível pensar na constituição de uma racionalidade eminentemente técnica em Ortega y Gasset, derivada do fato do humano ser, antes de tudo, *homo faber*, então também é possível aproximá-lo mais uma vez do referido *eixo antropológico* manifesto nas considerações de Galimberti (2006, p. 75-81), o qual, a partir da análise genealógica – e não “eidética” – que faz da técnica, como ele mesmo denomina, destaca, entre outros aspectos, a infundada dualidade corpo-alma e a anterioridade da técnica e da *ação* em relação àquilo que nossa tradição denomina de razão, ou, em outras palavras, da *razão como produto da técnica*.

Em seu monumentoso *Psiche e techne*, o filósofo italiano procura, ao passar em revista a tradição filosófica ocidental – especialmente, no caso específico deste tópico, Platão, Tomás de Aquino, Kant e Nietzsche (GALIMBERTI, 2006, p. 75-8) –, desconstruir a noção de que a diferença entre o humano e o animal seria determinada por um *mais*, ou seja, pelo fato do primeiro possuir algo inexistente no segundo: “alma”, “consciência”, “intelecto”, “espírito”, seriam os vários termos que demarcariam aquele traço característico

e pertencente somente ao humano. Para Galimberti, numa linguagem muito próxima da de Ortega, o que assinalaria a heterogeneidade entre homem e animal seria justamente o oposto, ou seja, uma carência, um *menos*: ao contrário do animal, que possui um aparato instintivo capaz de garantir a sua sobrevivência ao articular um determinado modo de ser no mundo, o homem só dispõe de genéricas e imprecisas pulsões. Em função dessa falta, dessa carência, o ser humano, para viver, é obrigado a construir um vasto conjunto de artifícios – os atos técnicos – capazes de dar conta, de complementar a insuficiência desses códigos naturais que, para os animais, são os instintos (GALIMBERTI, 2006, p. 76). Diante desse quadro, o conceito “alma” só pode ser pensado – numa explícita referência à acepção que o termo adquire em Nietzsche, como *incompletude* que faz do homem “um animal ainda não estabilizado” (GALIMBERTI, 2006, p. 75) – como radical defecção que caracteriza a natureza humana e da qual a técnica é uma compensação, um *remédio*. Nas palavras do autor: “podemos, então, manter o termo ‘alma’, desde que com ele entendamos a pura e simples memória das operações técnicas idealizadas não tanto para nos libertar do jugo da natureza, mas porque, sem elas, jamais o homem teria uma vida *in natura*. A técnica é, pois, a condição da existência humana.” (GALIMBERTI, 2006, p. 76; grifos do autor). Ao reformar a natureza, ao adaptá-la ao homem – portanto, num movimento contrário ao da evolução natural, como diria Ortega –, os atos técnicos forjam um pacto entre o mundo e o frágil e inadequado corpo humano, como destacamos algumas páginas acima.

Se adotarmos essa interpretação, diz o autor italiano, será possível superar o infundado dualismo antropológico corpo-alma que marca boa parte de nossa tradição ocidental de pensamento, o qual, segundo Galimberti (2006, p. 79), não tem permitido nem à biologia superar a noção de organismo (*Körper*) e chegar à compreensão de corpo vivo (*Leib*), nem à psicologia transcender a concepção de aparato psíquico (*psychischer Apparat*) para alcançar à compreensão do homem. Para o autor, se no lugar da razão adotarmos a carência instintiva, à qual a técnica remedia, como elemento específico do homem, então tornar-se-ão dispensáveis os diversos recursos e empreendimentos teóricos, como a “glândula pineal” de Descartes ou a “harmonia preestabelecida” de Leibniz, para conectar a razão à animalidade, a alma ao corpo. Isso porque a razão, no sentido específico atribuído pelo autor, um “conjunto de regras extraídas das constantes do agir técnico”, despontará como “*resultado natural* a que chega, com o seu *simples viver*, esse corpo, de si inidôneo para a vida, que é o corpo humano” (GALIMBERTI, 2006, p. 81). Nesse sentido, a técnica

não seria o produto da razão, elemento prévio e anterior àquela, mas justamente o oposto, como enfatizado anteriormente: *a razão como produto da técnica*, da qual o corpo não codificado (carente de instintos) do homem depende para sobreviver (GALIMBERTI, 2006, p. 80). A razão, enquanto uma espécie de órgão biológico, não seria nada mais do que a *memória* dos atos técnicos bem-sucedidos empreendidos pelo homem. “Sempre seguindo essa tradição”, afirma o autor referindo-se à sua particular concepção,

será possível entender a técnica não como aplicação da ciência, que atualmente é a forma histórica na qual a razão encontra a sua expressão mais rigorosa, mas como condição original da existência humana, a partir da qual estruturou-se esse modo de conectar que se costuma chamar de “razão”. Em outras palavras, “alma”, “intelecto”, “razão”, “consciência”, “espírito” são expressões que denominam a *esquematisação interiorizada do agir técnico*, na regularidade e reprodutibilidade dos procedimentos, e assim como humanamente a ação técnica é a condição indispensável da existência, não se dá dualismo entre alma e corpo, mas derivação, nada mais sendo a alma do que a interiorização do esquema do agir técnico, sem o qual o corpo humano não poderia estar no mundo. (GALIMBERTI, 2006, p. 79).

Ainda que Ortega não chegue tão longe quanto Gamberti na idéia de que aquele “mais”, ou seja, a razão, é na verdade um “menos”, uma incompletude do homem, dada pela sua carência instintiva, e de que a racionalidade é constituída como derivação da atuação técnica deste, como condição para a sua existência, a memória dos atos técnicos bem-sucedidos também permite ao autor espanhol ver o homem numa relação de descontinuidade, se comparado ao animal. Embora os animais não sejam capazes de ações técnicas iguais às do humano, tal como vimos Ortega afirmar anteriormente, ele adverte que, já na sua época, os avanços das pesquisas no campo da psicologia animal, especialmente dos estudos do alemão Wolfgang Köhler (1887-1967) sobre os chipanzés (publicado inicialmente em 1917)¹⁷⁸, permitiam afirmar, com alguma segurança, que aqueles também detinham a capacidade de produzir instrumentos elementares, como por exemplo, um galho que, “transformado” em haste, é utilizado para apanhar um alimento que antes do seu emprego estava inacessível (OC, III, p. 578). Nesse sentido, já não seria tão simples definir o homem à maneira como fizera Benjamin Franklin (1706-1790), chamando-o de “*animal instrumentificum, animal tools making.*” (MT, p. 69). Se as observações de Köhler permitem inferir que, num sentido bastante específico, os animais, e

¹⁷⁸ Ortega certamente conhecia a obra de Köhler (*Intelligenzprüfung an Menschenaffen*). Em 1927, inclusive, o autor escreve *La inteligencia de los chimpancés* (OC, III, p. 574-579), no qual relata a visita acadêmica do psicólogo alemão a Espanha e discute alguns pontos da referida obra do autor, como o conceito de inteligência, que considera problemáticos.

especialmente os chimpanzés, são dotados da inteligência requerida para a invenção de instrumentos (*MT*, p. 69), isso significa, segundo Ortega, que aquilo que torna impossível ao animal atingir a plenitude do domínio do instrumento, tal como acontece no caso do homem, não está, pois, na inteligência *stricto sensu* (*MT*, p. 69). Apoiado nas próprias conclusões do referido psicólogo alemão, a diferença entre o humano e o animal localizar-se-ia, para Ortega, na memória, entendida como assentamento não apenas da “fabricação” daqueles instrumentos, senão também como emprego que deles é realizado: “[...] lo esencialmente defectuoso del chimpancé es la memoria, su incapacidad de conservar lo que poco antes le ha pasado y, consecuentemente, la escasísima matéria que ofrece a su inteligencia para combinación creadora.” (*MT*, p 69-70). Esse tema é recorrente também na conferência pronunciada no mencionado *Colóquio de Darmstadt* (*MHAT*, p. 105), assim como no livro *La rebelión de las masas*, onde o significado da memória, signo da distinção homem-animal, está vinculado menos à problemática da relação direta entre técnica e razão, do que com os prejuízos sociais e históricos advindos de um elemento intrínseco a todas as revoluções – e da Francesa em particular. Esse elemento, contra o qual Ortega protesta veementemente (*OC*, IV, p. 136), diz respeito ao fato das revoluções, apesar de frequentemente proclamarem a si mesmas como instauradoras de direitos, romperem com um dos principais direitos da humanidade, que é, na opinião do filósofo espanhol, o da *continuidade*. Diferentemente dos animais, o humano pode, graças à sua memória – tanto de caráter individual quanto coletivo –, acumular e apropriar-se do próprio passado, aproveitando as fórmulas de sucesso e, sobretudo, repelindo aquelas que se revelaram equívocas. Como se vê, apesar do significado da referida distinção ser outro do daquele que aparece em *Meditación de la técnica*, a estrutura argumentativa se mantém inalterada. Nas palavras do autor:

La única diferencia radical entre la historia humana y la “historia natural” es que aquélla no puede nunca comenzar de nuevo. Köhler y otros han mostrado cómo el chimpancé y el orangután no se diferencian del hombre por lo que, hablando rigurosamente, llamamos inteligencia, sino porque tienen mucha menos memoria que nosotros. Las pobres bestias se encuentran cada mañana con que han olvidado casi todo lo que han vivido el día anterior, y su intelecto tiene que trabajar sobre un mínimo material de experiencias. Parejamente, el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito

amontonado. Éste es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal. (OC, IV, p. 136).

Embora assentado sobre outra perspectiva, também está presente em Ortega o tema da superação do dualismo entre uma dimensão “corporal” e outra “espiritual” do humano, como aparece em Galimberti. Para aquele autor, na medida em que o ser do homem não é mais do que uma mera pretensão de ser, a pressuposição da existência de uma *substância* (seja ela *res cogitan* ou *res extensa*) prévia e inerente a ele representa não só uma contradição, senão também um grave equívoco. A vida humana é, como vimos, fabricação, é construção, de forma que “nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él.” (OC, VII, p. 85). Se a vida é um projeto, uma aspiração e não uma “coisa”, uma substância, significa, então, nos marcos do pensamento de Ortega, que o homem é “algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual: es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es sino que aspira a ser.” (MT, p. 48). O conceito de circunstância, tal como formulado por Ortega, enquanto um conjunto de facilidades e dificuldades que se contrapõe ou corrobora a realização daquilo que pretendemos ser, não está restrito apenas à paisagem que nos rodeia e na qual estamos inseridos, mas pode ser também estendido ao corpo e à alma. Nas palavras de Ortega:

Yo no soy mi cuerpo, me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo; pero tampoco soy mi alma, también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser. (MT, p. 49).

É igualmente importante atentar aqui para a crítica que Ortega faz à significação, predominante na filosofia moderna, do corpo vivo como se fosse um mineral, uma matéria. Para Ortega, conforme lemos nas conferências que pronunciou em suas visitas a Argentina em 1916 e 1928 – reunidas no livro *Meditación de nuestro tiempo*¹⁷⁹ –, o corpo não é um mineral, mas sim *carne*, a qual se diferencia daquele porque não é somente matéria, mas lugar onde habita a alma, humana ou infra-humana (MNT, p. 224). “La carne”, diz Ortega,

¹⁷⁹ O conjunto de conferências que Ortega pronunciou em Buenos Aires em 1916 e 1929 – Ortega esteve numa terceira oportunidade na Argentina, em 1939 – foi reunido no livro acima mencionado por José Luis Molinuevo, publicado pela *Fondo de Cultura Económica* em 1996 (ORTEGA, 1996). Doravante esta obra será referida por meio da sigla MNT. A respeito das viagens de Ortega a Argentina e das conferências, cursos e seminários que ali realizou em 1916 e 1928, conferir a introdução de Molinuevo (1996) ao livro supracitado.

es siempre cápsula que encierra una vida y toda vida es intimidad secreta y material que desde dentro modela un cuerpo para salir de su inexorable mutismo y ocultación. Por eso, [...] cuando vemos carne [e não um mineral] prevemos algo más de lo que vemos y algo que está en ella infuso, a la vez oculto tras ella y expresándose en ella. La carne es siempre gesto, tiene siempre sentido, significa un secreto. La carne es jeroglífico. (MNT, p. 224).

Essa interpretação emerge com bastante força também em pelo menos outros dois momentos da obra do autor, mais especificamente nos longos ensaios *Vitalidad, alma, espíritu*, escrito em maio de 1924 e que compõem o quinto volume, publicado em 1926, do livro *El Espectador* (OC, II, p. 451-80), e *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, redigido por Ortega em agosto de 1925 e publicado cinco anos mais tarde no sétimo volume do livro antes mencionado (OC, II, p. 577-94). Neste último, conforme conclui Rubio (1999, p. 105), destaca-se a conexão entre os temas do corpo, da técnica e da ação, esta última entendida como a busca pela realização do plano extranatural que permite ao homem produzir e inventar o não-dado, o que inclui também a fabricação de si próprio. Para que seja materialmente possível a atuação do homem, em sentido anatômico e morfológico, é necessário contar com mais um elemento globalizador (além da técnica e de um projeto vital): o corpo. Este, em consonância com o significado atribuído por Ortega, ou seja, como carne, pode ser pensado também como “suporte físico animado”, “estrutura orgânica” (RUBIO, 1999, p. 105) que *exterioriza*, que transpõe para o mundo (OC, II, 577-80) as atitudes e poderes do supracitado *mundo interior*, exclusivo do humano, criado pela técnica.

É bem verdade que, para além do elemento comum entre Ortega e Galimberti, relacionado, sobretudo, com a origem e o nascimento da técnica, há também profundas diferenças na interpretação que cada autor faz das conseqüências e do destino do desenvolvimento tecnológico da humanidade, demarcadas não apenas pelo momento histórico distinto em que cada um escreve – enquanto Ortega o faz nas primeiras décadas do século XX, Galimberti debruça-se sobre o tema já na alvorada do XXI –, mas, principalmente, pelo protagonismo atribuído à técnica por parte do segundo, de modo que assistiríamos no contemporâneo, “a uma *transformação da subjetividade*: não mais o homem como *sujeito* e a técnica como *instrumento* à sua disposição, mas a técnica que dispõe da natureza como de um fundo de reserva e do homem como um seu funcionário.” (GALIMBERTI, 2006, p. 381; grifos do autor). Nosso propósito aqui não é passar em revista o pensamento do filósofo italiano – nem tampouco debater a apropriação e a ruptura

que realiza da *questão da técnica* em Heidegger e Gehlen, autores fundamentais em seu projeto teórico –, mas apenas destacar, como fizemos acima, as contigüidades na interpretação da gênese da técnica que há na obra de Ortega e Galimberti. Entretanto, parece necessário clarear um pouco mais o pressuposto do aludido deslocamento da subjetividade operado pela técnica moderna, tal como Galimberti o concebe, uma vez que constitui tanto elemento central da leitura que este último realiza da sociedade tecnológica de nossos dias, quanto o principal ponto de divergência em relação à concepção ortegueana.

Galimberti entende haver um profundo anacronismo entre o ser humano e sua *mentalidade* e a época na qual vivemos, que ele denomina de *a era da técnica*. Segundo o autor, ainda carregáramos traços de um homem pré-tecnológico que *agia* em vista de objetivos que eram possíveis de serem inscritos num horizonte de sentidos. Na idade da técnica ou era tecnológica, que começaria quando o universo dos meios não tem mais nenhuma finalidade, nem mesmo o lucro – sendo a experiência nazista o evento histórico que marca essa passagem, não tanto pela sua crueldade, mas pela irracionalidade que nasce da “perfeita” racionalidade de uma organização (GALIMBERTI, 2006, p. 24) –, aboliu-se completamente o cenário “humanista” no qual estavam inscritas as demandas de sentido do agir humano, não porque a técnica não esteja suficientemente aperfeiçoada, mas porque não se enquadra em seu programa – determinado fundamentalmente pela sua finalidade de origem: o domínio da natureza – encontrar respostas para semelhantes demandas. “O *domínio* é, pois, a intenção básica e, ao mesmo tempo, o horizonte a partir do qual se dá a compreensão do mundo e o sentido dele”, diz o autor (GALIMBERTI, 2006, p. 381). Se técnica é sinônimo de domínio, cujo ímpeto inicial é a submissão da natureza ao homem, então ela só pode alcançar seu desiderato se conseguir exercer controle total sobre o que acontece, “no sentido de fazer acontecer e de fazer ser aquilo que está de acordo com o que foi projetado.” (GALIMBERTI, 2006, p. 381). Ou seja: para que o controle, que constitui a essência da técnica, seja eficaz é necessário que se constitua como controle total, *planetário*, ou então não é um verdadeiro controle: “a tendência à expansão planetária pertence, pois, à essência da técnica.” (GALIMBERTI, 2006, p. 381).

Como vimos, Galimberti aceita a tese, igualmente presente em Ortega, de que a técnica constitui a condição original da existência humana, ou, em outras palavras, de que sua gênese é “instrumental”. No entanto, o critério tradicional de “legibilidade” da relação homem-técnica, ou seja, aquele que vê o humano como *sujeito* e a técnica como

instrumento à sua disposição, que fora determinante desde o mundo antigo até pouco tempo atrás, teria perdido completamente o seu fundamento na era tecnológica. Para o autor, hoje, com a crescente autonomização da técnica em relação ao horizonte dos fins, como dito acima, tanto homem quanto natureza perdem a sua *subjetividade* e a sua *substancialidade*, convertendo-se em apêndices da técnica, cuja lógica de funcionamento está vinculada ao incremento de suas possibilidades de produção cada vez mais independentes do conteúdo a que se aplicam (GALIMBERTI, 2006, p. 383). A técnica moderna, como *disposição do mundo*, ou seja, como “modo como o mundo se dispõe para o homem” (GALIMBERTI, 2006, p. 391), ultrapassando aquela sua definição instrumental e antropológica que garantia ao homem o comando e o seu papel de sujeito, subtrai do primeiro o domínio sobre a segunda, não tanto porque pode explodir nas mãos do homem independente e mesmo contra a sua vontade e com isso aniquilar a vida no planeta, mas sim porque aquele já não é mais capaz de perceber a si mesmo – portanto de sentir, pensar e projetar – fora do mundo *disposto* pelo aparato técnico.

No lugar do *agir*, no sentido da escolha de meios relacionados a fins, que caracterizaria as ações humanas nas épocas pré-tecnológicas, emergiria contemporaneamente o *fazer*, mera produção de resultados que procedem da execução de operações técnicas. A técnica, *desde sempre*, mas especialmente no momento histórico no qual vivemos, diz Galimberti num tom profundamente heideggeriano, não tende a objetivos, não abre cenários de salvação, não redime, não busca fins: a técnica simplesmente *funciona*. Nesse sentido, a funcionalidade *a-finalística* da técnica, como universo dos meios que prescinde de qualquer fim que não seja o próprio incremento da capacidade de utilização, já nos teria feito entrar num *absoluto a-histórico*, no sentido de que, completamente dependente do aparato técnico, o homem “[...] não dispõe de outra memória se não aquela do presente e do passado, para um futuro só pensado em vista da própria autopotencialização.” (GALIMBERTI, 2006, p. 15).

A atribuição do papel de sujeito à técnica, tal como faz Galimberti em sua análise sobre a sociedade tecnológica hodierna, é algo que certamente Ortega não poderia concordar, pois aquela não se constitui, para ele – assim como também para Adorno –, como uma magnitude em si mesma, nem mesmo no caso da época de seu maior florescimento, “a técnica do técnico” (MT, p. 79-84), mas está subordinada à *imaginação criadora* e ao projeto vital do homem, em suma, à sua condição ontológica. Senão vejamos.

Ortega diferencia o homem do animal, entre outros aspectos – incluindo a memória, como vimos –, especialmente pelo fato do primeiro possuir um *mundo interior*, um *dentro*, algo que os animais não podem ter em absoluto, uma vez que dirigem sua atenção totalmente para o mundo *exterior*, para o entorno, porque este espaço circundante é para eles um horizonte repleto sempre de riscos e perigos (MHAT, p. 105), o que equivale dizer que a vida animal é constitutiva e exclusivamente *alteração* (OC, VII, p. 83).¹⁸⁰ Essa interioridade constitui o germe da *vida mental*, mais precisamente da fantasia e da imaginação que caracterizam, segundo a concepção do autor, a condição humana. Essa embrionária vida mental é afiançada pela urgência de viver, porque para aplacar o seu *desenraizamento* no mundo – ou seja, o fato de não possuir um habitat preordenado, como vimos anteriormente – o homem precisa, por obrigação, eleger constantemente, que acaba por desenvolver, não por acidente, mas por necessidade, a *inteligência* e a *liberdade*, as quais são assistidas de forma imprescindível pela fantasia. Conforme afirma Ortega na referida conferência *El mito del hombre allende la técnica* (MHAT, p. 106):

El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente elector. [...] Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que hacerse libre*. De ahí procede esta famosa *libertad del hombre*, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Sólo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró dentro de sí tan locas visiones imaginarias.

A condição ontológica do homem – talvez pudéssemos falar na “natureza” do humano, não fosse tal termo inadequado no caso de Ortega, uma vez que para o autor o homem não tem natureza, mas sim história (OC, VI, p. 41), a qual, inclusive, também carece de previsão teleológica –, consiste em ser livre, radicalmente livre. O homem, que

¹⁸⁰ Em *Ensimismamiento y alteración* (OC, VII, p. 83) Ortega remete novamente à comparação entre o homem e o macaco, semelhantes do ponto de vista externo, mas muito diferentes em relação à “vida interior”: “En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos. [...] Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará en ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablascas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso, al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que esforzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo otro no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde sí mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración.”

não possui um ser fixo, que não é uma “coisa” (MT, p. 49), no sentido de algo *em si*, e cuja vida é marcada por uma extrema *insubstancialidade* (OC, VII, p. 89), fabrica a si mesmo, vai se fazendo, se construindo na medida em que vai criando a sua própria história. É por isso que Ortega afirma que “la vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es *quehacer*” (OC, VI, p. 33). A condição humana, diz Ortega no livro *A rebelião das massas* (OC, IV), é a fatalidade da liberdade – e isso tanto é válido para a vida individual como também para a coletiva, pois também nessa segunda há um horizonte de possibilidades e um conjunto de resoluções que escolhe e decide o modo efetivo da existência em sociedade (OC, IV, p. 171). “Vivir”, afirma ele (OC, IV, p.171), “es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.”

A inteligência é, como destaca Rubio (1999, p.110), uma capacidade que se constitui sempre no esforço problemático da existência humana, e é um constante refazer a vida por meio, sobretudo, dos atos técnicos. Esses garantem a sobrevivência e constituem de maneira substantiva o processo de hominização, mas cumprida essa tarefa, a técnica deve subordinar-se à determinado plano mais complexo, refinado e globalizador; a um sentido prévio e superior a ela, o qual, inclusive, a determina e a orienta na consecução de certos fins. Para Ortega, há uma dimensão *pré-técnica* que constitui e determina o programa vital, do qual a técnica é dependente. Nas palavras do autor:

Ella [a técnica] va ingeniarse y a ejecutar la tarea que es la vida; va a logra, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original. (MT, p. 54).

A técnica auxilia na tarefa de viver, de cumprir e executar o *projeto extranatural* do humano, mas ela, como afirmou Ortega, não o define. O que significa que ela não é absoluta, mas sim “relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí” (OC, IX, p. 200). Existe algo por detrás da técnica, e esse algo é a inteligência, que por sua vez está

submetida ao que Ortega chama de imaginação.¹⁸¹ Conforme assevera Rubio (1999, p. 110),

Lo decisivo es la posibilidad de improvisar más allá de lo dado y percatarse de relaciones nuevas, de prevenir e innovar, de diseñar situaciones y proponer conductas; en suma, la clave está en la imaginación o fantasía. Esta flexible complejidad no se limita al utilitarismo de lo inmediato, sino que es capaz de trascenderlo y crear también lo superfluo, lo gratuito o innecesario. Lo verdaderamente humanizador entonces es esa potencia imaginadora [...].

Graças a esta capacidade criadora interna ou primária, como Ortega a define, é que pode o homem inventar programas ou projetos extranaturais de ser. Esta criatividade interna, em função mesmo de seu caráter intensamente inventivo, variou de maneira significativa ao longo da história. Conforme afirma o autor, entre os programas que a humanidade desejou ou mesmo realizou – graças a capacidade de criação dada pela técnica – se encontram o *bodhisatva*, o homem aristocrático da Grécia, o republicano da Roma clássica, o asceta cristão, o fidalgo espanhol e o *gentleman* inglês, entre tantos outros (MT, p. 57-66). Nesse sentido, não haveria apenas uma única e mesma técnica ao longo da história humana, mas diferentes variações dessa vinculadas aos distintos projetos que o humano “desenhou” para si. Portanto, a técnica nada mais é do que especificações, particularizações, concreções desse caráter geral de autofabricação próprio do viver humano (MT, p. 53-54). Ela seria assim uma espécie de *invenção externa*, subordinada, como dito acima, a uma potência imaginadora, a uma *invenção interna* de origem pré-técnica: o desejo.

Decisivo nesse contexto é que Ortega considere como um dos maiores problemas de sua época – a qual ele denomina, como vimos, de a *técnica do técnico* –, o fato dessa invenção externa suplantar em criatividade a primeira, de modo que, para o autor, “la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si nos sirviera de nada” (MT, p. 55). A situação se constitui como um paradoxo para o filósofo madrileno porque, conforme alude Mitcham (2000, p. 37), o êxito obtido não apenas pelo fabuloso crescimento dos atos e resultados técnicos que integram a vida naquele momento histórico vivido pelo autor

¹⁸¹ “[...] Se la vida no es realización de un proyecto”, afirma Ortega (MT, p. 70), “la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina no orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que pueden ‘inventar’, conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en un ente donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica.”

(*MT*, p. 88), mas também pelo incremento da consciência do potencial revolucionário da técnica, significa o sufocamento das potencialidades da invenção interna, dos desejos pré-técnicos.

Não por acaso, a crise da nossa capacidade inventiva de desejar constitui um dos motes centrais da análise que Ortega realiza do fenômeno das massas e de seu principal protagonista, o homem-massa. A elevação do padrão de vida, especialmente do cidadão europeu, a níveis nunca vistos antes na história, fez com que este já não mais sentisse a vida como uma geração antes dele percebera, ou seja, como *limitação* (*OC*, IV, p. 180). O homem-massa, que, segundo Ortega, não encontra obstáculo algum para viver no tempo presente, pode, com isso, abandonar-se tranqüilamente e sem qualquer preocupação a si mesmo, porque “prácticamente nada es imposible, nadie es peligroso [...]” (*OC*, IV, p. 180). O problema, para Ortega, reside justamente nessa saciedade, nessa ausência de desejos e quereres provocada pelo desenvolvimento da técnica e que caracteriza o homem-massa. Como uma espécie de “novo rico” (*MT*, p. 54; MITCHAM, 2000, p. 37), ele tem em suas mãos a possibilidade de realizar qualquer desejo, porém, já não é capaz de saber o que deseja.

Entretanto, antes de adentrarmos no conteúdo das análises que Ortega fazer do fenômeno das multidões, convém antes investigar a relação que o autor estabelece entre os conceitos de *corpo*, *juventude e esporte*, uma vez que, como veremos, eles estão profundamente conectados não apenas ao problema da técnica, conforme aludido rapidamente algumas páginas acima, mas também, e quiçá sobretudo, com o surgimento do homem-massa no primeiro terço do século XX.

3.3 Corpo, esporte e juventude: do *luxo vital* à emergência do homem-massa

Se por um lado as referências ao esporte aparecem na obra de Ortega y Gasset sob a forma de notas esparsas e comentários ocasionais¹⁸², por outro, é preciso considerar que a importância do tema parece ser significativamente maior do que o lugar por ele ocupado em termos quantitativos. Segundo sugere o próprio Ortega, conforme se verá, o esporte pode ser lido no contexto de sua obra como uma espécie de *metáfora* significadora do

¹⁸² Veja-se, por exemplo: *Revés de almanaque* (*OC*, II, p. 719-42); *Conversación en el "golf" o la idea del "dharma"* (*OC*, II, p. 403-9); *El deporte de los ideales* (*OC*, II, p. 434-39); *El origen deportivo del Estado* (*OC*, II, p. 607-23); *El tema de nuestro tiempo*, especialmente os capítulos VIII (*Valores vitales*), IX (*Nuevos síntomas*) e X (*La doctrina del punto de vista*) (*OC*, III, p. 187-203); *Dinámica del tiempo* (*OC*, III, p. 459-80);

caráter jovial, aberto, luxuoso, lúdico e não-utilitarista da vida humana, da vida de cada um, entendida enquanto projeto extranatural concebido e fabricado pelo homem. De maneira mais precisa, Ortega toma o esporte e mais especificamente o “espírito esportivo”, em contraposição à necessidade e à obrigação, como símbolo do desejo e da capacidade criadora do homem, como paradigma do estado anímico e da forma como ele, espontânea, criativa e inventivamente, encara a vida. A proximidade com Adorno aqui é evidente, na medida em que, embora num sentido completamente diverso daquele atribuído pelo espanhol, como veremos adiante de forma mais detalhada, o esporte representa uma *estrutura modelar* para a compreensão da sociedade contemporânea da época vivida por Adorno, uma vez que tanto naquele como em várias outras esferas sociais, como na política, na cultura, no trabalho etc., imperaria, segundo o frankfurtiano, o princípio do rendimento e da performance (vide *supra*, capítulo dois).

O mais importante e provavelmente mais conhecido ensaio no qual Ortega esboça de forma clara essa interpretação é certamente *El origen deportivo del Estado*, escrito em 1924 e publicado em 1930 no sétimo volume de *El Espectador* (OC, II, p. 607-623). Nele vemos Ortega defender a idéia, conforme sugere o próprio título, de que o esporte é o fator primordial e originário do surgimento do Estado. Não é nosso propósito aqui discutir detalhadamente as minúcias dos argumentos que permitem Ortega “rastrear” a *gênese histórica e irracional* (OC, II, p.618) da sociedade e do Estado, mas, sobretudo, extrair o núcleo central da tese defendida pelo autor no texto em questão, qual seja, de que as manifestações lúdico-expressivas, das quais se destaca o esporte, representam as atividades realmente fundantes da agência humana.

A partir de uma interpretação, que ele próprio classifica, em oposição à “verdade científica”, como reconstrução mitológica¹⁸³, Ortega distingue duas explicações para o que considera ser uma das grandes questões da humanidade: a idéia ou a representação que possuímos da vida. Para o filósofo espanhol, o século XIX com sua enorme propensão ao utilitarismo cunhou uma significação utilitária do fenômeno vital, a qual permaneceria como hegemônica até o contemporâneo, e cuja atividade primária da vida consistiria em

¹⁸³ Essa segunda, diferentemente da primeira, capaz de oferecer somente uma paisagem mutilada, fragmentada, responderia ao anseio humano por uma perspectiva integral, como primeiro e último pano de fundo, como uma espécie de sistema cardial para sanar nossa carência de orientação (OC, II, p. 608). Nas palavras do autor: “La ‘verdad científica’ es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar ‘mito’. La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo.” (OC, II, p. 608).

responder à exigências iniludíveis e à satisfação de necessidades impreteríveis. Em uma palavra: a vida, em todas as suas manifestações, seria um fenômeno de utilidade e adaptação. (OC, II, p. 608-9). No entanto, uma segunda concepção, concorrente dessa primeira, teria emergido, segundo Ortega, a luz das novas descobertas da biologia e do campo da historiografia da época vivida pelo autor, e possibilitaria compreender a vida de forma distinta, segundo a idéia de que “todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria. La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente.” (OC, II, p. 609). A partir dessa interpretação, Ortega estabelece duas grandes classes para dispor os fenômenos orgânicos, tanto animais quanto humanos¹⁸⁴: uma atividade originária, criadora e vital por excelência, que é, como dito, espontânea e desinteressada; e outra, que aproveita e mecaniza a primeira, e que é de caráter eminentemente utilitário. Essa segunda classe de fenômenos não inventa, não cria nada, simplesmente emprega e estabiliza o que fora criado sem ela, sem o propósito inicial de utilidade. (OC, II, p. 609). Uma terceira e igualmente dupla diferenciação emerge dessas duas primeiras, uma vez que, embora a vida sempre nos apareça como um *esfuerzo*, este é, para Ortega, de duas ordens: o esforço que fazemos pelo simples deleite de fazê-lo; e aquele que uma necessidade imposta e não inventada por nós nos angustia e impele. O exemplo máximo desse esforço obrigado, constrangedor, com o qual satisfazemos, de modo estrito, uma necessidade, é o trabalho, da mesma forma que a primeira classe de esforços, que Ortega chama de *supérfluos*, encontra seu exemplo mais eloquente no esporte. Seguindo esse raciocínio, Ortega concluirá pela necessidade de

[...] transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, sería e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más: vida, propiamente hablando, es sólo la de cariz deportivo; lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento. (OC, II, p. 610).

¹⁸⁴ Assim se refere Ortega sobre o “inutilitarismo” no ensaio *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (OC, II, p. 581), anteriormente citado: “En organismo posee un triple repertorio de movimientos externos: el movimiento reflejo, el voluntario y el emotivo. Los dos primeros son útiles; el tercero, que es involuntario, parece, al mismo tiempo, inútil. De aquí que haya constituido un gran problema para la teoría de Darwin y en general para toda la biología utilista. Que los ojos se cierran cuando se acerca a ellos rápidamente un objeto, que la mano avance cuando es menester apresar algo, son fenómenos que el principio de utilidad puede explicar. Pero que el hombre, preso de una pena, contraiga su faz y llore, o, en una hora jocunda, dilate las mejillas, de convexidad al surco nasolabial y eleve las comisuras de la boca; en suma: que ría, es cosa cuya utilidad no se comprende bien. Se dirá que al individuo es útil que los demás conozcan su estado íntimo, de pena o alegría, a fin de tenerlo en cuenta. Pero ésta es una utilidad secundaria, derivada, vaga, que, en todo caso, supone ya la existencia del fenómeno gesticular y su comprensión por los demás.”

A origem do Estado e, em última instância, da própria sociedade, representa um exemplo da fecundidade criadora contida na potencia das atividades que chamaríamos, com Ortega, de supérfluas. Para o autor, o primeiro impulso de associação, chamado por ele de *instinto de coetaneidade* (OC, II, p. 614), que se dá justamente entre os jovens varões e do qual surge a primeira forma de organização social (a horda informe), é de origem esportiva. A partir de uma particular interpretação da história humana, que, como expressa o autor em outros trabalhos¹⁸⁵, avança segundo um duplo ritmo: o das idades e o dos sexos¹⁸⁶, e da generalização de um episódio mítico da fundação da cidade de Roma (o rapto das sabinas), Ortega dirá que a primeira sociedade humana é exatamente o contrário de uma reação às determinadas necessidades impostas. Ela surge da associação de jovens para raptar mulheres de hordas consangüíneas externas e realizar toda sorte de façanhas bárbaras:

[...] los muchachos de dos o tres hordas próximas, impulsados por ese instinto de sociabilidad coetánea, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero a la par es hazañoso, necesita acometer empresas. Indefectiblemente entre ellos surge un temperamento o más imaginativo, o más audaz, o más diestro, que propone la gran osadía. [...] Y entonces ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de hordas lejanas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir, y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social [...]. (OC, II, p. 616).¹⁸⁷

¹⁸⁵ Sobre o tema conferir, entre outros, *El tema de nuestro tiempo* (OC, III, especialmente p. 145-62), *La rebelión de las masas* (OC, IV, especialmente p. 231-78).

¹⁸⁶ Para Ortega, tanto nas sociedades arcaicas quanto nas de nossos dias, prevalece a *idade* e o *sexo* – e não a posição em relação aos meios de produção, como postula a tradição marxista – como princípios de organização social, de tal forma que teríamos as seguintes classes: homens maduros, jovens e velhos; varões e mulheres. A dinâmica histórica se dá, então, através da sucessão do predomínio de uma ou outra classe e sua capacidade para influenciar os acontecimentos. Assim como a vida é rítmica (de jovens tornamo-nos adultos e posteriormente velhos), também a história, diz Ortega – num tom bastante próximo do de Spengler (2007; 1973) –, segue esse ritmo, que é o da biologia. Dessa forma teríamos, segundo o autor, épocas em que predominaria o masculino, e outras em que se assenhoreiam os instintos de feminilidade; há épocas de predomínio juvenil e outras de predomínio dos velhos. Nas palavras de Ortega: “Masculinidad y feminilidad, juventud y senectud, son parejas de potencias antagónicas. Cada una de esas potencias significa la movilización de la vida toda en un sentido divergente del que lleva su contraria. Vienen a ser como estilos del vivir. Y como todos coexisten, en cualquier instante de la Historia, se produce entre ellos una colisión, un forcejeo en que intenta cada cual arrastrar en su dirección, íntegra, la existencia humana. Para comprender bien una época es preciso, pues, determinar la ecuación dinámica que en ella dan esas cuatro potencias y preguntarse: ¿Quién puede más? ¿Los jóvenes o los viejos (es decir, los hombres maduros)? ¿Lo varonil o lo femenino?” (MNT, p. 209-10).

¹⁸⁷ Esse ímpeto amoroso, que é simultaneamente belicoso, o qual representa para Ortega o protótipo da vitalidade primária, o exemplo maior de *esportividade biológica* (OC, II, p. 619), resultará na “exogamia”, ou seja, na lei primeira matrimonial que obriga a buscar uma esposa fora dos membros consangüíneos (OC, II, p. 618). Nesse sentido, o roubo, o rapto foi, diz Ortega, a primeira forma de matrimônio, cujos resíduos

Fruto dessa empresa amorosa, a vida em comum e sob a autoridade de um chefe, destaca nosso autor, inspira a idéia de construir um abrigo seguro e fixo. Esse albergue edificado pela horda juvenil não é a casa da família, ainda inexistente, mas sim o *clube*, o cassino dos jovens, onde se preparam para suas expedições, realizam rituais e se dedicam à atividades como cantar, beber e ao frenético banquete comum (*OC*, II, p. 616). Esse espaço, que Ortega afirma ser chamado pelos etnólogos de “casa dos solteiros”, representa um tabu e uma proibição para os demais membros da horda, como mulheres, crianças e homens maduros. É um lugar misterioso e secreto, marcado por uma férrea disciplina interna e pelo treinamento, e onde se cultivam destrezas vitais tais como a caça e a guerra. Nas palavras de Ortega:

Es decir, que la asociación política originaria es la sociedad secreta y que si sirve para el placer y la bebida es, al propio tiempo, el lugar donde se ejercita el primer ascetismo religioso y atlético. Recuérdese que la más exacta traducción del vocablo ascetismo es “ejercicio de entrenamiento”, y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. “Askesis” era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones. De donde resulta que el casino de los jóvenes, primera casa y primer “club” placentero, es también el primer cuartel y el primer convento. (*OC*, II, p. 617).

Nesse sentido, conclui Ortega, não foi o trabalhador, nem o intelectual, nem o sacerdote propriamente dito, e tampouco o comerciante que iniciaram o processo político e a vida social. Foi a juventude guerreira e preocupada de feminilidade; foi o clube de varões juvenis, espaço por excelência, como destacado anteriormente, de atividades não propriamente utilitárias e lúdicas como as danças, os rituais com o uso de máscaras, a cantoria, a comezaina coletiva etc.; foram os jovens amadores, guerreiros e esportistas que deram origem ao Estado e à sociedade (*OC*, II, p. 619). Não apenas a gênese, senão também todos os avanços da humanidade e das distintas civilizações, o que inclui igualmente, como vimos, o progresso e o desenvolvimento da técnica, se devem ao que os homens realizam de forma espontânea e sem um fim utilitário imediato. Para o filósofo madrilenho, o esporte, entendido enquanto atividade desinteressada e expressiva, é a insígnia máxima desse espírito “abnegado” do humano; é o modelo do sentido festivo da vida humana, para a qual “lo más necesario es lo supérfluo.” (*OC*, II, p. 611).

arcaicos e sinais simbólicos permaneceriam até o presente em muitas cerimônias conjugais, e até mesmo no vocábulo amoroso “arrebataado” – freqüentemente empregado entre nós com esse fim –, que não quer dizer outra coisa do que tirado com violência, “raptado”. (*OC*, II, p. 618).

Esse caráter modelar para significar a vida que o esporte adquire em Ortega é enfatizado em outros momentos de sua obra. Destaque, nesse contexto, para o curso intitulado *¿Que es filosofía?*, pronunciado pelo autor em 1926 na cidade de Madri, no qual o elogio e a valorização da atividade filosófica está vinculada, assim como todas as grandes obras humanas, à *dimensão esportiva* da vida, e na medida em que a filosofia conserva do esporte o “humor limpo” (*limpio humor*) e o “cuidado rigoroso” (OC, VII, p. 345), sua índole seria *jovial*. É o que podemos ler claramente na sexta lição do curso:

la cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado – en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos a que nos referimos – así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable; recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove – Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico. (OC, VII, p. 348).

A filosofia, que é, para Ortega, “la ciencia de los deportistas” (OC, VII, p. 330), não nasce por razões de utilidade. Porém tampouco sua origem seria sem motivo ou apenas um capricho. Ela responde, não exatamente como a ciência, preocupada diretamente com questionamentos e problemas de ordem prática (OC, VII, p. 323), à “necessidade” vital do humano, esse ser enfermo e desnordeado na natureza caótica, de buscar não apenas orientação, mas especialmente um sentido, uma perspectiva integral, um “sistema” cardeal de referência, como vimos Ortega definir a pouco sua reconstrução mitológica da origem do Estado. Em outras palavras: a filosofia, enquanto expressão essencial do *homo theoreticus*, o qual tem como característica determinante o “don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica” (OC, VII, p. 323), procura capturar o Universo, “caçar o Unicórnio” (OC, VII, p. 330).¹⁸⁸ Por isso, Ortega dirá que

hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso e deportivo, que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el inquieto ser de los problemas. Esta raíz o dimensión teórica del ser humano es uno hecho último que hallamos el cosmos y que es vano querer explicar como consecuencia del principio utilitario, usado para comprender casi todos los otros fenómenos de nuestro organismo viviente. (OC, VII, p. 323).

¹⁸⁸ Ortega pergunta-se por que esse afã humano em buscar o todo e, portanto, de filosofar, se poderíamos simplesmente nos contentar com o que encontramos no mundo sem a filosofia, com aquilo que já é, que está aí patente ante nós. A razão disso, diz Ortega, é que “todo lo que es y esta ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte – vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta pare ser completo, su divino descontento.” (OC, VII, p. 330).

Do ponto de vista de sua estrutura mais íntima, a filosofia corresponderia a um *jogo*, mais precisamente a um “jogo de idéias” (*OC*, VIII, p. 305), e por isso, segundo Ortega, na Grécia clássica, onde ela nasceu, “después del traumatismo ocasionado por su descubrimiento en los pre-socráticos, instala definitivamente su modo de decir en un estilo risueño y al certamen y la competencia agonal. Como se juega al disco y al pancrácio, se *juega a filosofar*.” (*OC*, VIII, p. 305).

Como se vê, Ortega parece estar preocupado aqui em demarcar o caráter não utilitarista da filosofia, tensionando a sua subordinação à ação, à dimensão prática – no sentido de *orientação* atribuído pelo autor – da vida humana, tal como o vimos enfatizar anteriormente. Se, por um lado, podemos ler nessa assertiva uma franca contradição por parte do autor, uma vez que, como destacado anteriormente, o conceito de *ação*, de *produção* adquire centralidade no seu esquema teórico, a tal ponto que permite sustentar a idéia de que até mesmo o mais contemplativo pensamento é, na origem, um caso particular de atividade técnica (*OC*, XII, p. 85), por outro é possível vê-la sob o mesmo prisma que o autor encara o problema da técnica, qual seja: de compreender todas as grandes realizações humanas – a cultura, a filosofia, a sociedade, e até mesmo a técnica – como produtos não da carência, da necessidade e do embate violento contra a natureza, em uma palavra: como expressões do sofrimento humano; mas sim como o esforço do homem para produzir aquilo que é *supérfluo*, que é, para Ortega, o verdadeiramente “indispensável” para que o humano não apenas viva, mas para que viva *bem* e feliz sobre este mundo. As atividades supérfluas, tal como as atividades lúdico-expressivas – e entre elas a filosofia e o esporte –, seriam aquelas realmente fundantes da atividade humana, cuja atitude de gratuidade, de espontaneidade, de jovialidade seria muito mais “genuinamente humana” do que a dor e a consternação resultantes daquele embate contra a natureza: “Y todo ello con calma jovial – un temple tan ‘existencial’ como puedan serlo iracundias, acedías y angustias [...]” (*OC*, VII, p. 23).

O significado metafórico do esporte na obra de Ortega – assim como também o problema da técnica, que, como destacado, tem íntima relação com aquele, uma vez que ambos nascem não da premência, do desassossego e da agonia, mas da ludicidade e do caráter festivo da vida humana – está diretamente associado com a importância atribuída pelo autor àquela dimensão da existência que poderíamos denominar, a partir do próprio

Ortega, de *aristocrática*. Dois momentos da obra do autor ilustram de maneira emblemática essa valorização.

O primeiro, extraído do livro *A rebelião das massas*, expõe a interpretação da história humana e da sociedade sustentada por Ortega, a qual, segundo seus próprios termos, é *radicalmente aristocrática* (OC, IV, p. 150). É radical, explica o autor, porque na sua opinião a sociedade – mas não o Estado – não apenas *deve* ser aristocrática, senão que ela *é*, na sua essência mesmo, sempre aristocrática¹⁸⁹, uma vez que, segundo afirma, ela é sociedade enquanto se mantém aristocrática, e deixa de sê-lo na medida em que se “desaristocratiza” (OC, IV, p. 150). Dito de forma ainda mais clara: sociedade e aristocracia seriam, para Ortega, termos equivalentes, sinônimos. A aristocracia social, a “verdadeira” aristocracia, adverte Ortega, é algo bem distinto do que um grupo de pessoas que se autodenomina de “sociedade”, de “alta sociedade”, e que vive de festas e pompas. Também é algo diverso do que fora a frivolidade da Corte de Versailles. Versailles, aliás, representa para Ortega o oposto do que seja a aristocracia: “es la muerte y la putrefacción de una magnífica aristocracia” (OC, IV, p. 150). Essa “aristocracia magnífica” tem em suas mãos, como uma obrigação moral enquanto minoria dirigente, diz o autor, um papel destacado no comando e no destino de nossa sociedade. Trata-se de sua missão de *exemplaridade*: a ela compete, por conta de sua disciplina, de seu senso de obrigação e de sua responsabilidade intelectual – que diferentemente do homem médio, o qual não exige nada de especial de si, demanda muito de si mesma e se acumula de problemas e *deveres* –, conceber programas vitais coletivos tanto para si quanto para a maioria¹⁹⁰, para a massa: “a

¹⁸⁹ Em outro momento de sua obra, Ortega assinala de maneira bastante eloquente essa radicalidade aristocrática da sociedade, destacando, inclusive, a relação quase orgânica que existiria entre esporte e aristocracia: “No se debe olvidar nunca, si se quiere llegar a una idea clara sobre las fuerzas radicales productoras de sociabilización, el hecho, cada vez más comprobado, de que las asociaciones primarias no fueran de carácter político y económico. El Poder, con sus medios violentos, y la utilidad, con su mecanismo de intereses, no han podido engendrar sociedades sino dentro de un asociación previa. Estas primigenias sociedades tuvieran un carácter festival, deportivo o religioso. La ejemplaridad estética, mágica o simplemente vital de unos pocos atrajo a los dóciles. Todo otro influjo o *cracia* de un hombre sobre los demás que no sea automática emoción suscitada por el arquetipo o ejemplar en los entusiasmos que le rodean, son efímeros y secundarios. No hay, ni ha habido jamás, otra *aristocracia* que la fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo.” (OC, III, p. 105).

¹⁹⁰ Como mais bem veremos no próximo subcapítulo, Ortega estabelece uma diferenciação, que considera mais radical e, portanto, mais abrangente e anterior àquela entre idade e sexo, da qual emerge duas classes de criaturas humanas: a dos que são disciplinados, possuem qualificações especiais e que se enchem de deveres para com a civilização e a cultura – as *minorias excepcionais*; e a dos que se abandonam a si próprios, que são medíocres, sem qualificação especial, e que não estão dispostos a realizar esforços para progredirem – a *maioria*, a *massa*. Às primeiras cabe “pensar” e “mandar” e às segundas “ouvir” e “obedecer”.

quien sienta la misión profunda de las aristocracias, el espectáculo de la masa le incita y enardece como al escultor la presencia del mármol virgen.” (OC, IV, p. 150).

O segundo momento da obra de Ortega ao qual mencionamos acima, e que tem íntima relação com o primeiro e representa uma espécie de ponto de intersecção entre as temáticas da técnica, do esporte e da vida aristocrática, ocorre, não por acaso, no livro *Meditación de la técnica*, mas precisamente no sexto capítulo (MT, p. 63-6), onde Ortega, ao discutir a extranaturalidade dos projetos vitais humanos – aos quais, aliás, a técnica está atrelada, como vimos anteriormente, enquanto viabilizadora e, simultaneamente, especificação desse caráter de autofabricação do viver –, toma como objeto de análise e exemplificação dois projetos de homem historicamente concretizados. Com esse objetivo, o autor opõe a situação do homem quando é, enquanto projeto, *bodhisatva* (termo budista que designa seres de sabedoria elevada), com a do que se propõem a ser *gentleman*. A contraposição entre esses dois “tipos” humanos, dada, fundamentalmente, pelas diferenças de seus projetos vitais e, conseqüentemente, pelo desenvolvimento do tipo de técnica (de alimentação, locomoção, abrigo, etc.) correspondente a cada um, está vinculada, para Ortega, aos esforços que cada um empreende para viver. Enquanto o primeiro se esforça para se fundir ao Todo e nele desaparecer, para não viver ou viver o menos intensamente possível, ou seja, a verdadeira existência para ele consistiria em não-ser, em não tornar-se indivíduo, o segundo emprega toda sua vitalidade para “vivir con intensidad en este mundo y ser lo más individuo que pueda, centrarse en sí mismo y nutrirse de una sensación de independencia frente a todo.” (MT, p. 65). O mais importante, considerando a relação entre esporte, técnica e aristocracia, se encontra, no entanto, no tipo de esforço, de empenho em viver valorizado por Ortega, que, não sem motivo, é idealizado e concretizado historicamente pelos aristocratas ingleses e que constitui a grande marca distintiva do *gentleman*, desse modo particular de ser homem. Senão vejamos.

Inicialmente é importante destacar que, embora Ortega afirme categoricamente que o *gentleman* inglês não é um aristocrata (MT, p. 61), o fato é que essa afirmação precisa ser relativizada na medida em que está relacionada à distinção que o autor faz, tendo como referência geográfica o continente europeu, entre *aristocracia continental* e *aristocracia inglesa*, diferenciação outras vezes mencionada – embora não exatamente com essas denominações –, e que é recorrente em sua obra. A primeira forma de aristocracia, que

Ortega nomeia também de *herdeira*¹⁹¹, e a qual não vê com bons olhos, legou de seus antepassados o prestígio e a riqueza financeira e cultural sem que tivesse que lutar, tanto material quanto espiritualmente, para conquistar tudo isso. Além disso, acrescenta o autor, esses nobres são fechados em classes, e igualmente fechados em relação ao tipo de ocupação a que se dignavam dedicar: guerra, política, diplomacia, esporte, alta direção de economia agrícola. (MT, p. 61). Diferentemente, o *aristocrata inglês*¹⁹² – e esse termo é do próprio Ortega (MT, p. 61) –, que não é um herdeiro, aceita, desde o século XVI, diz o autor, a tarefa de lutar pela sua vida, considerando como “campo de batalha” válido o terreno econômico do comércio, da indústria e das carreiras liberais. Essa é, para Ortega, a marca distintiva e também valorativa entre uma e outra forma de aristocracia, ou seja, o fato de uma ser ativa, produtora e diretamente engajada na luta por sua existência. Nesse sentido, Ortega acaba estabelecendo uma dicotomia similar àquela do economista americano Thorstein Veblen (1857-1929) no seu famoso livro *A teoria da classe ociosa*, que diferencia duas classes, uma industrial e progressista e outra ociosa e usurpadora, e cujo critério é igualmente a participação na esfera da economia, mais especificamente no âmbito da produção industrial (VEBLEN, 1987). Essa valorização por parte de Ortega da aristocracia inglesa não está vinculada exclusivamente a esse critério – que incluem também e principalmente, como veremos a seguir, o fato do *gentleman* inglês ser um *jogador*, no sentido específico atribuído pelo autor –, mas é interessante observar que Ortega atribua, em consonância com a valorização do *homo faber* e da categoria de *ação*, um peso e significado diferenciado a uma forma de aristocracia pelo fato de ela ser “produtora”.

Mas que tipo de esforço vital é esse valorizado pelo filósofo madrileno e que caracteriza de maneira positiva o tipo social *gentleman*? Ou ainda: o que é ser *gentleman*? Com a palavra, o próprio Ortega: “el comportamiento que el hombre suele adoptar durante breves momentos en que las penosidades y apremios de la vida dejan de abrumarle y se dedica, para distraerse, a un juego, aplicado al resto de la vida, es decir, a lo serio a lo penoso de la vida: eso es el *gentleman*.” (MT, p. 63). Essa conduta do *gentleman*, que vive

¹⁹¹ Sobre as críticas que Ortega desfere contra a forma hereditária de aristocracia, conferir especialmente o capítulo VII de *A rebelião das massas* (OC, IV, p. 180-85).

¹⁹² Ortega rende freqüentes elogios aos ingleses. Conferir, por exemplo, o *Epílogo para ingleses* de *A rebelião das massas* (OC, IV, p. 281-85), bem como a passagem, também presente no livro em questão, na qual destaca o papel simbólico da monarquia inglesa (OC, IV, p. 137), qual seja, o de conservação do passado e das regras que regulam a vida. Nesse sentido, a Inglaterra seria um exemplo, como uma espécie de “enfermeira”, à Europa continental “adoentada”.

toda a vida, e não apenas os momentos de “folga vital” (MT, p. 65), como se fosse um grande jogo, serve de exemplificação, para Ortega, da extranaturalidade do que é vida para o ser humano, uma vez que os jogos e os modos de comportamento que deles resultam, são invenções genuínas diante do tipo de vida que a natureza dá para o homem. Nesse sentido, diz Ortega, percebe-se que “aun dentro de la vida humana misma, se invierten los términos y se propone que el hombre sea en su existencia forzada, de lucha con el medio, según es en el rincón irreal y puramente inventado de sus juegos y deportes.” (MT, p. 63).

No entanto, esse caráter lúdico ou esportivo com o qual o *gentleman* encara a vida não está isento de esforço. Porém, na medida em que ele não é provocado pelo utilitarismo mais raso que inspira o esforço imposto pelo trabalho, está assentado em si mesmo sem o desassossego característico daquele, o qual incute no esforço laboral a necessidade de alcançar, a qualquer custo, o seu fim. (MT, p. 64). Diante dessa característica, o *gentleman* se satisfaz com sua própria condição e se dá ao *luxo* – porque o jogo é um *luxo vital*, diz Ortega (MT, p. 63) – de jogar limpo, o *fair play*, que tem como predicado, segundo Ortega, a justiça, ou seja, “de defender sus derechos, pero respetando los del prójimo, de no mentir. Mentir en el juego es falsificar el juego y, por tanto, no jugar.” (MT, p. 64). Também em função da qualidade diferenciada desse esforço “prazeroso” que marcaria a vida do aristocrata inglês, emergiriam as maneiras de ser do *gentleman*, quais sejam:

Su espíritu de justicia, su veracidad, el pleno dominio de sí fundado en el previo dominio de lo que le rodea, la clara conciencia de lo que es su derecho personal frente a los demás y del de los demás frente a él; es decir, de sus deberes. Para él no tiene sentido la trampa. Lo que se hace hay que hacerlo bien y no preocuparse de más. (MT, p. 64).

A vinculação entre o *gentleman*, enquanto expressão máxima da vida aristocrática para Ortega, e o tema da técnica, emerge do fato daquele só poder ser um “jogador” na medida em que está suposto o prévio e pleno domínio sobre as zonas inferiores da existência. Nesse sentido, o elemento principal, conforme aponta Ortega, no qual reside a atmosfera do *gentleman* é o conceito anteriormente mencionado de *folga vital*, que não quer dizer outra coisa do que “dominio superabundante sobre la circunstancia.” (MT, p. 65). “Por eso”, afirma o filósofo espanhol, “este hombre que aspira a hacer de la existencia un juego y un deporte es lo contrario de un iluso; precisamente porque quiere eso sabe que la vida es cosa dura, seria y difícil.” (MT, p. 65). Ele sabe que a “*gentlemanerie*” não pode florescer sem que exerça um duplo e implacável domínio: sobre a natureza (domínio técnico) e sobre a massa, a *maioria*, no sentido específico dado pelo autor no livro *A*

rebelião das massas (dominação política). Nas palavras de Ortega: “por ello [el *gentleman*] se ocupará a fondo en asegurarse ese dominio sobre la circunstancia – dominio sobre la materia – y sobre los hombres. De aquí que haya sido el gran técnico y el gran político.” (MT, p. 65).

Esse *modus vivendi*, esse *fair play* estaria presente, segundo afirma Ortega, em todas as dimensões da vida da aristocracia inglesa, desde a política, passando pela economia e chegando até os hábitos e cuidados pessoais, principalmente daqueles com o próprio corpo. Estes últimos, aliás, são especialmente sublinhados por Ortega, que destaca como um aspecto positivo o fato do *gentleman* destinar, “com grande formalidade”, cuidados com a higiene e aparência de seu “corpo enobrecido”. O *gentleman*, afirma Ortega, “busca o *decorum* en toda su vida: alma limpia y cuerpo limpio.” (MT, p. 65). Portanto, o culto do corpo é acrescentado, no caso do *gentleman*, também como expressão positiva do sentido festivo da vida, uma vez que seu afã de viver intensamente e de dar ao seu destino mundano a forma de um jogo, implica na imperiosa necessidade de se separar, se diferenciar dos demais e das coisas, algo somente possível, conforme deixa entrever Ortega, pelo rígido controle sobre a sua *natureza interna*, seu próprio corpo. Um dos pilares que sustenta a maneira de ser desse tipo social é justamente, como se assinalou anteriormente, o “pleno dominio de sí fundado en el previo dominio de lo que le rodea” (MT, p. 64).

No entanto, não é apenas como metáfora, no sentido que acabamos de descrever, que Ortega se utiliza do esporte em seus trabalhos. Atento, como ele mesmo se declara, à altura dos problemas prementes de seu tempo, também se dedicou a pensar e escrever sobre aquilo que viu como sendo um processo de vulgarização do esporte, que foi sua transformação em espetáculo de massa. Vários escritos de Ortega enfatizam essa interpretação¹⁹³, e, dentre eles, destaque especial para o conjunto de artigos intitulado *Dinámica del tiempo*, publicados inicialmente no periódico *El Sol* entre 15 de maio a 3 de julho de 1927 (OC, III, p. 459-80). A importância desses artigos se faz notar pelo fato de que, tanto parcial quanto integralmente, ou mesmo sob a forma de apêndices, eles foram incorporados a outros trabalhos de Ortega, como é o caso da segunda, terceira e quarta

¹⁹³ Conferir, por exemplo: *Revés de almanaque* (OC, II, p. 719-42) e *El tema de nuestro tiempo* (OC, III, p. 187-203).

conferências pronunciadas durante sua segunda visita a Argentina em 1928 (*MNT*, p. 207-69), e do livro *La rebelión de las masas*. (*RM*, p. 719-49).¹⁹⁴

Nesses ensaios, intitulados *Los escaparates mandan* (*OC*, III, p. 459-63), *Juventud* (*OC*, III, p. 463-471), *¿Masculino o femenino?* (*OC*, III, p. 471-80), Ortega irá criticar a massificação do esporte, sobretudo dos esportes físicos, e, dentre eles, especialmente o futebol, enquanto expressão do *culto do corpo* promovido pela juventude¹⁹⁵, a qual, de acordo com a sua particular interpretação sobre a dinâmica histórica, anteriormente referida, dominaria a sociedade contemporânea de sua época:

Lo que sí me parece evidente es que nuestro tiempo se caracteriza por el extremo predominio de los jóvenes. Es sorprendente que en pueblos tan viejos como los nuestros [Ortega se refere à Europa] y después de una guerra más triste que heroica, tome la vida de pronto un cariz de triunfante juventud. En realidad, como tantas otras cosas, este imperio de los jóvenes venía preparándose desde 1890, desde el *fin de siècle*. Hoy de un sitio, mañana de otro, fueron desalojados la madurez y la ancianidad: en su puesto se instala el hombre joven con sus peculiares atributos. (*OC*, III, p. 465).

Por um lado, enquanto um aspecto positivo do predomínio da juventude sobre as demais classes, constituídas pelos homens maduros (adultos) e pelos anciões, Ortega vê no entusiasmo pelo corpo que marca as primeiras três décadas do século XX um resgate da dimensão corporal praticamente esquecida ao longo dos três séculos anteriores. Isso significaria, para o autor, uma verdadeira ressurreição da representação do corpo como *carne* – e não simplesmente como matéria e mineral – depois de um longo período de culto e preponderância do espírito. Mas, por outro, esse entusiasmo também representa, na excessiva importância que adquire na vida social, uma espécie de *rebelião do corpo* (*MNT*, p. 224) que, de modo semelhante àquela das massas, sufoca a importância e

¹⁹⁴ Ortega incorporou integralmente, sob a forma de apêndice, o conjunto de ensaios *Dinámica del tiempo* ao livro em questão, escrito em 1930. Esse apêndice, no entanto, não figura como parte do livro no volume IV de suas Obras Completas, embora ele apareça em outras edições de *La rebelión de las masas* (*RM*), como na de 2005 da Editora Espasa Calpe (ORTEGA, 2005, p. 453-750) e na edição brasileira do livro, publicada pela Martins Fontes em 1987 (ORTEGA, 2002).

¹⁹⁵ De acordo com *dinâmica do tempo* predicada por Ortega, que, como vimos, é declaradamente de caráter biologicista, juventude e corpo são termos equivalentes, assim como espírito e maturidade também o são. Nas palavras do autor: “Cuando se piensa en la juventud se piensa ante todo en el cuerpo. Por varias razones; en primer lugar, el alma tiene un frescor más prolongado que a veces llega a ornar la vejez de la persona, y en segundo lugar, el alma es más perfecta en cierto momento de la madurez, que en la juventud. Sobre todo, el espíritu, inteligencia y voluntad es sin duda más vigoroso en la plena cima de la vida, que en su etapa ascensional. En cambio, el cuerpo tiene su hora de flor, su *akmé*, en la estricta juventud, y, viceversa, decae infaliblemente cuando ésta se traspone. Por eso, desde un punto de vista superior a las oscilaciones históricas por decirlo así, *sub specie aeternitatis*, es indudable que la juventud rinde la mayor delicia al ser mirada, y la madurez al ser escuchada. Lo admirable del mozo es su exterior; lo admirable del hombre hecho es su intimidad.” (*MNT*, p. 220).

conseqüentemente a *exemplaridade* – no sentido específico que Ortega dá a esse conceito (*OC*, III, p. 103-8) – das expressões características (como a arte, a ciência, a religião, a política) da vida espiritual do homem maduro que compõem as elites, as minorias. Nas palavras de Ortega:

Hoy se prefiere el cuerpo al espíritu. No creo que haya síntoma más importante en la europea actual. Tal vez las generaciones han rendido demasiado culto al espíritu y – salvo Inglaterra – han desdeñado excesivamente a la carne. Era conveniente que el ser humano fuese amonestado y se le recordase que no es sólo alma, sino unión de espíritu e cuerpo. El cuerpo es por sí puerilidad. El entusiasmo que hoy despierta ha inundado de infantilismo la vida continental, ha aflojado a tensión de intelecto y voluntad en que retorció el siglo XIX, arco demasiado tirante hacia metas demasiado problemáticas. (*OC*, III, p. 470).

Essa rebelião do corpo é visível, segundo Ortega, não apenas no exorbitante crescimento da prática de esportes físicos – que provoca, por conseqüência, a sua “*desaristocratização*” –, mas também na “epidemia” dos bailes e da dança, no triunfo das salas de cinema, na preocupação exagerada com a higiene, a aparência e a moda, que se faria presente em todas as classes, ou seja, entre homens e mulheres, entre jovens, adultos e velhos, entre minoria e massa. Num tom de crítica que se aproxima bastante do de Adorno, o autor espanhol dirá que o fato das pessoas preferirem ouvir música e dançar esconde, na verdade, a falta de assuntos interessantes que caracterizaria suas falas (*MNT*, p. 225-6). Assim, diz Ortega, “las almas permanecen distantes mientras el jazz propone la proximidad de los cuerpos.” (*MNT*, p. 226).

Como se vê, o problema encontra-se, para Ortega, não no gesto da juventude em cultivar o corpo, em praticar esportes, enfim, em entregar-se sem reservas a seu próprio momento, enquanto um estágio da vida. O problema localiza-se no excesso, na exorbitância desse culto, que acaba tornando a juventude cerrada, fechada em si mesma, rompendo assim todos os acessos que poderiam conduzi-la aos estágios subseqüentes, o que representaria menos um ato voluntário de sublevação contra o domínio do modo de vida do homem adulto, de que declarar-se em rebeldia e separatismo contra a própria vida. Pois, conforme afirma o autor,

[...] la vida, objetivamente, necesita de la madurez; por tanto, que la juventud también la necesita. Es preciso organizar la existencia: ciencia, técnica, riqueza, saber vital, creaciones de todo orden, son requeridas para que la juventud pueda alojarse y divertirse. La juventud de ahora, tan gloriosa, corre el riesgo de arribar a una madurez inepta. Hoy goza el ocio floreciente que le han creado generaciones sin juventud. Mi entusiasmo por el cariz juvenil que la vida ha adoptado no se detiene más que ante este temor. ¿Qué van a hacer a los cuarenta años los

Europeos futbolistas? Porque el mundo es ciertamente un balón, pero con algo más que aire dentro. (OC, III, p. 471).

Nesse sentido, Ortega pergunta-se porque os adultos maduros e os anciões, portanto, homens de espírito, não conseguiram no “tempo presente” se contrapor à rebelião do corpo e da juventude. A resposta, anteriormente destacada, reside no fato de que os jovens, de maneira análoga ao *homem-massa*, autocentrados e isolados em si, não desejam ouvir as gerações mais velhas e nem se deixar guiar por elas, assim como aquele, que de forma *indócil*¹⁹⁶ e sem reconhecer o seu devido lugar (OC, IV, p. 184), também não ouve e não se deixa influenciar pela *exemplaridade* da minoria aristocrática. Massa, juventude, culto do corpo e massificação do esporte são fenômenos que, para Ortega, se inscrevem no mesmo nexos, qual seja, o da “desaristocratização” da sociedade e da cultura:

En este tono primitivo de las almas nuevas vienen a mezclarse algunos de los rasgos que yo he apuntado en las conferencias anteriores [Ortega se refere às conferências pronunciadas na Argentina]: la exaltación del hombre masa, la juventud y del entusiasmo por el cuerpo. Todos ellos son rasgos que suponen una urgencia de simplificación. Los actos corporales son más sencillos que el del espíritu, están hechos de una manera más clara y dominable. Por eso las muchedumbres se desinteresan del arte y van a conmovirse en el brinco certero de un futbolista. El espíritu parece abandonado. Sus ingentes proyectos y sus vastas utopías ya no producen incandescencias en los corazones y los hombres nuevos de espaldas a todo, se ponen a jugar. (MNT, p. 278).¹⁹⁷

3.4 Técnica, massa e desejos: sobre a “naturalização do progresso” ou a *época do “senhorzinho satisfeito”*

Trataremos agora do tema da técnica no livro que é, provavelmente, o mais conhecido e quem sabe o mais importante de Ortega y Gasset, na medida em que condensa, como em um foco, boa parte de suas reflexões sobre o “nosso tempo” e que

¹⁹⁶ Sobre o conceito de *docilidade* das massas e sua relação com o de *exemplaridade* da aristocracia, conferir o quinto capítulo do livro *España invertebrada* (OC, III, p. 103-8).

¹⁹⁷ Em outra passagem, presente tanto na segunda conferência que pronunciou em 1928 na Argentina (MNT, p. 219) quanto no artigo *Juventud* (OC, III, p. 469), que compõe o texto *Dinámica del tiempo*, anteriormente referido, é ainda mais contundente ao destacar o papel da juventude e da massa no processo de “desaristocratização” da sociedade: “Nótese que en toda Europa la existencia social está hoy organizada para que puedan vivir a gusto sólo los jóvenes de clases medias. Los mayores y las aristocracias se han quedado fuera de la circulación vital, síntoma en que se anudan dos factores distintos – juventud y masa – dominantes en la dinámica de este tiempo. El régimen de vida media se ha perfeccionado – por ejemplo, los placeres –, y, en cambio, las aristocracias no han sabido crearse nuevos refinamientos que las distancien de la masa. Sólo queda para ellas la compra de objetos más caros, pero del mismo tipo general que los usados por el hombre medio. Las aristocracias, desde 1800 en lo político y desde 1900 en lo social, han sido arrolladas, y es ley de la historia que las aristocracias no puedan ser arrolladas sino cuando previamente han caído en irremediable degeneración.” (OC, III, p. 469).

aparecem dispersas em tantos outros momentos de sua vasta obra. Referimo-nos, evidentemente, à *La rebelión de las masas* (OC, IV, p. 112-285).

Como dissemos logo no início deste capítulo, a problemática da técnica encontra um lugar de destaque nas meditações orteguianas sobre o objeto principal do livro, que é, como o próprio título indica, o fenômeno das massas e seu personagem principal: o *homem-massa*. Nosso objetivo aqui é demarcar e destacar a importância do tema na análise que Ortega empreende das multidões, o qual constitui, como vimos algumas páginas atrás, mais exatamente no excursus sobre Walter Benjamin, um problema partilhado por toda uma geração de pensadores e literatos – incluindo, em alguma medida, os filósofos *frankfurtinos* e, dentre eles, o próprio Adorno. Temos o propósito também de mostrar a complementaridade entre as reflexões de Ortega presentes no livro em questão, e aquelas que são desenvolvidas três anos mais tarde em *Meditación de la técnica*, e que configurariam, conjuntamente, o núcleo central de sua *antropologia filosófica* da técnica.

Nesse sentido, ganha destaque no plano de nossa reflexão o problema da “saciedade”, da ausência de desejos – entendido no sentido atribuído pelo autor, como idealização de um programa vital (MT, p. 55) – e querer que caracterizaria de maneira determinante a sociedade contemporânea da época vivida por Ortega, a tal ponto que a denomina e distingue, como aludido no título deste subcapítulo, de a “época do senhorzinho satisfeito” (OC, IV, p. 215). Decorrencia da ascensão do homem-massa, a crise de nossa capacidade de desejar tem, segundo Ortega, conseqüências diretas sobre a própria técnica. Depois de ter elevado as condições materiais de vida do homem médio europeu e de tê-lo alçado a posição de protagonista social e político no início do século XX, lugar outrora ocupado apenas pela aristocracia, agora ela vê sua potencialidade criadora ameaçada pelo comportamento “mimado” e “primitivo” daquele, que pensa ser o progresso resultado não de “esforço” e “disciplina”, mas um produto *natural* e automático.

Ortega inicia *A rebelião das massas* destacando, como particularidade mais importante da Europa de seu tempo, aquilo que chama de o *fenômeno do cheio* (OC, IV, p. 143), resultante do crescimento vertiginoso da população européia a partir da época moderna. Segundo Ortega, apoiado em um dado estatístico revelado por Werner Sombart, em pouco mais de um século (de 1800 a 1914), a população daquele continente, que no decorrer dos doze séculos anteriores (séc. VI até o início do XIX) não ultrapassou a cifra de 180 milhões de pessoas, cresceu para 460 milhões. Esse dado, diz o autor, seria

suficiente para compreender o triunfo da massa – essa “pasta humana” que inundou a torrente da história – e tudo o quanto ele significa. (OC, IV, p. 172).

Entretanto, o fator decisivo no acontecimento da aglomeração da época contemporânea de Ortega não é tanto a *quantidade* – o conceito de multidão é fundamentalmente quantitativo e visual (OC, IV, p. 145) –, mas a conversão desta em *qualidade*. Em outras palavras, o elemento crucial para o filósofo espanhol na análise do problema da “explosão” humana é menos de ordem biológica (crescimento populacional) do que ética: a massa se converteu no critério de distinção daquilo que é bom. Tentemos desdobrar essa afirmação.

Para Ortega, conforme esclarece Mitcham (2000, p. 34), todas as estruturas sociais pré-modernas estavam assentadas em uma experiência comum das limitações da condição humana (veremos isso melhor em seguida), e, o que é especialmente importante para o autor madrileno, na diferença entre os *poucos* e os *muitos*. De acordo com o esquema orteguiano, além da distinção entre jovens, adultos e velhos, e entre homens e mulheres, tal como apontado no subitem antecedente, a sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois fatores (de caráter mais abrangente que os anteriores): *minorias* e *massas*. (OC, IV, p. 145). As primeiras são constituídas por indivíduos especialmente qualificados, enquanto as segundas se formam da reunião de pessoas sem qualificação especial. “Masa”, afirma Ortega, “es el ‘hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad – la muchedumbre – en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico.” (OC, IV, p. 145). Nesse sentido, por meio do fator qualitativo se compreende a gênese da quantidade, ou seja, da massa, que se forma a partir da coincidência de desejos, idéias e modos de ser das pessoas que a integram.

Mas esse processo de constituição da massa não é semelhante ao que ocorre na formação de uma minoria? Sim, diz Ortega, mas com uma diferença que é fundamental:

En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número. Para formar una minoría, sea la que fuere, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones *especiales*, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior, a haberse cada cual singularizado, y es, por lo tanto, en buena parte, una coincidencia en no coincidir. (OC, IV, p. 145).

A partir da relação entre qualidade e quantidade, e da diferenciação do processo de constituição das “minorias especiais” e das “maiorias medíocres”, Ortega considera a

massa um fator *psicológico*, interpretação que expressa sua diferença e originalidade em relação a outros autores contemporâneos seus, como é o caso, por exemplo, de Gustave Le Bon¹⁹⁸, que também se dedicaram a pensar o fenômeno das multidões. A noção de massa em Ortega desloca, assim, o foco do coletivo para o de “homem médio”, de forma que as mesmas características (uniformidade, mediocridade, falta de disciplina etc.) podem ser encontradas não apenas nos aglomerados humanos, mas também em um único indivíduo (o homem-massa), mesmo quando isolado. Nas palavras de Ortega:

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo – en bien o en mal – por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo” y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás. (OC, IV, p. 146).

À distinção entre muitos e poucos, entre minoria e maioria, Ortega acresce ainda uma outra, que diz ser de caráter mais radical, e que divide a humanidade em duas classes, como vimos *an passant* anteriormente: a dos que exigem muito de si mesmos e se acumulam de desafios, dificuldades e deveres, e a daqueles que não exigem de si nada de especial, que se acomodam diante daquilo que já são, sem realizar qualquer esforço para se aperfeiçoarem e por extensão melhorar a sociedade onde vivem. Como bóias à deriva, são levadas conforme a força das ondas e a direção em que sopra o vento (OC, IV, p. 146).¹⁹⁹ Portanto, quem deve guiar esse segundo conjunto de indivíduos na vida social e cultural é a *classe dos homens*²⁰⁰ que exigem muito de si mesmos, que, ao contrário do que geralmente se pensa, diz Ortega, são eles, e não a massa, que vivem em “servidão essencial”: “el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone.” (OC, IV, p. 181).

As vidas do homem-massa e do homem-especial também são diferentes. Enquanto a do primeiro é uma *vida vulgar*, reflexo de sua alma simples, a do segundo é uma *vida nobre*, que significa uma vida como disciplina – *Noblesse oblige* (OC, IV, p. 181). Para

¹⁹⁸ Para uma comparação entre as interpretações de Le Bon e Ortega sobre o conceito de massa, conferir Ortis (1986).

¹⁹⁹ O homem-massa, ao contrário daquele que compõem as minorias, é um homem cuja vida carece de projeto, que, portanto, segue à deriva sem uma clara preocupação com o futuro. Por isso, diz Ortega, o homem-massa nada constrói, embora suas possibilidades, como veremos na sequência, sejam enormes.

²⁰⁰ É importante atentar para a ressalva que faz o autor: a divisão da sociedade em massas e minorias excepcionais não é uma divisão em classes sociais ou hierarquias de superiores e inferiores, mas uma *divisão entre homens*. A rigor, diz Ortega, dentro de cada classe social haveria massas e minorias autênticas. (OC, IV, p. 147).

Ortega, a nobreza se define pelas obrigações, pelas exigências, e não pelos direitos. A vida nobre é *ativa*, e não passiva, de maneira que seus privilégios não são concessões ou favores, mas conquistas. A manutenção desses privilégios supõe que, a qualquer tempo, o beneficiário, o homem nobre, seria capaz de reconquistá-los caso isso lhe fosse exigido ou necessário por algum motivo. Diferentemente dos direitos comuns, como são, segundo afirma o autor, os do “homem e do cidadão”, que representam uma propriedade *passiva*, puro usufruto e benefício que lhes foram atribuídos pelo “generoso destino”, os direitos privados ou *privi-legios* expressam o perfil e a quantidade de esforço realizado pela pessoa que os conquistou (OC, IV, p. 182).²⁰¹ Com essa distinção entre vida nobre e vida vulgar, o filósofo espanhol dá mais um passo na caracterização da massa como um fator psicológico. Nas suas palavras:

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye en sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte. (OC, IV, p. 183).²⁰²

Em consonância com a sua supracitada acepção aristocrática de sociedade – cujos contornos tornam-se, agora, ainda mais nítidos –, e na medida em que estabelece diferenças de caracteres, de índoles e “anímicas” entre os homens, Ortega afirma existirem trabalhos, atividades, funções e prazeres das mais diversas ordens, mas que, por conta de sua própria natureza, são especiais e, portanto, exigem homens (e mulheres) com dotes igualmente especiais para executá-las ou usufruí-las. Conseqüentemente, essas funções especiais (produção artística, direção política, cargos governamentais, etc.) eram exercidas

²⁰¹ É nesse quadro que Ortega inscreve suas críticas, já referidas anteriormente, à nobreza hereditária, chamada de “nobreza de sangue”, a qual considera uma forma degenerada de nobreza, pois a transforma em algo parecido com os direitos comuns, em uma qualidade estática e passiva, transmitida e recebida como coisa inerte. (OC, IV, p. 182).

²⁰² No Prefácio à edição francesa do livro, escrito em maio de 1937, Ortega é ainda mais contundente nessa distinção entre vida nobre e vida vulgar. Nas suas palavras: “Triunfa hoy sobre todo el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas ‘internacionales’. Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meras *idola fori*; carece de un ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga – *sine nobilitate* –, *snob*.” (OC, IV, p. 121).

por minorias qualificadas. A massa, que, de acordo com o diagrama orteguiano, *sempre* existiu, reconhecia sua inapetência para ocupar esses lugares sociais elevados e aceitava seu papel numa “saúdável dinâmica social”. (OC, IV, p. 147). No entanto, diz Ortega, desde o final do século XIX vem ocorrendo uma mudança brusca na atitude da massa, que

ha resuelto adelantarse al primer piano social y ocupar los locales y usar los utensilios y gozar de los placeres antes adscritos a los pocos. Es evidente que, por ejemplo, los locales no estaban premeditados para las muchedumbres, puesto que su dimensión es muy reducida, y el gentío rebosa constantemente de ellos, demostrando a los ojos y con lenguaje visible el hecho nuevo: la masa que, sin dejar de serlo, suplanta a las minorías. (OC, IV, p. 147).

Mas quais são os eventos históricos que, segundo o autor espanhol, permitem essa sublevação do homem-massa, que passa a ocupar o lugar próprio das minorias sem ser preparado para isso e, o que é mais grave, sem estar disposto a abrir mão de sua condição de massa?

De acordo com nosso autor, são dois os princípios que fizeram a “planta homem” germinar como nunca visto antes, e que resultaram na *rebelião das massas: democracia liberal e técnica*. (OC, IV, p. 173). Embora estas não sejam “invenções” propriamente do século XIX, é nele que encontram seu maior desenvolvimento. Os anos de 1800 foram revolucionários para Ortega porque permitiram que o homem médio fosse alçado a posição de protagonista social – lugar ocupado antes só pela aristocracia –, com condições de vida, não apenas físicas e materiais, mas também jurídicas e morais, sem precedentes na história da humanidade. O que nos interessa aqui, de acordo com os objetivos de nossa investigação, é, sobretudo, entender o lugar que Ortega atribui à técnica, enquanto princípio gerador da ascensão e do protagonismo do homem-massa na sociedade contemporânea. No entanto, parece importante expor primeiro, mesmo que brevemente, as considerações do autor em relação ao papel da democracia liberal nessa equação.

Ortega afirma que o princípio jurídico fundamental das democracias modernas, ou seja, a idéia de que todo o ser humano, pelo simples fato de nascer, e sem a necessidade de possuir nenhuma qualificação especial, possui direitos políticos fundamentais – os chamados direitos do homem e do cidadão, anteriormente mencionados – foi uma “descoberta” realizada no século XIX por certas minorias. Aquilo que era, inicialmente, um conjunto de idéias e princípios “concebidos” e implementados por uns poucos, tornou-se, gradativamente durante todo aquele século, o solo moral e jurídico sobre o qual floresceu e cresceu o homem médio, o homem sem qualidades especiais. O problema, no

entanto, não se encontra, para Ortega, nos princípios liberais democráticos em si – já que são perfeitamente adequados às minorias qualificadas, que são suficientemente disciplinas para viverem sob a sua égide –,²⁰³ mas em uma espécie de efeito colateral ou de consequência indesejada que sua defesa e afirmação trouxe consigo: a possibilidade de qualquer um tornar-se e sentir-se *senhor de si* – e isso tanto nos gestos, nas vestimentas e hábitos, quanto em sentido psicológico. Viveríamos contemporaneamente, segundo o autor, uma *hiperdemocracia* na qual o tom é ditado pela pressão material e social das massas, que ao impor seus gostos e suas aspirações, assumem o protagonismo também no âmbito político:

las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. (OC, IV, p. 148).

De volta à temática da técnica e sua relação com a gênese do homem-massa, talvez fosse interessante retomar algo que expusemos alguns parágrafos atrás. Dizíamos que uma das características da vida nas sociedades pré-modernas era a experiência comum das limitações da condição humana. Viver, especialmente para o homem-médio, era sinônimo de dificuldades, de perigos, de escassez e de dependência. Segundo Ortega, em torno desse sentimento primário de agrura é que se forma a alma do homem médio das sociedades tradicionais. “Porque esta impresión fundamental”, diz o autor, “se convierte en voz interior que murmura sin cesar unas como palabras en lo más profundo de la persona y le insinúa tenazmente una definición de la vida que es a la vez un imperativo.” (OC, IV, p. 180).

Porém, a “dissecção” do homem-massa revela que aquele já não é mais o cenário no qual nasceu esse “novo homem”. O crescente processo de industrialização e o fabuloso desenvolvimento da ciência – que podem ser reduzidos, segundo Ortega, a um só termo: técnica (OC, IV, p. 87) – no “revolucionário” século XIX, legou um uma nova forma de percepção da vida. O homem engendrado nesse século é um homem à parte, diferente de todos os demais que o precederam. Ao contrário das épocas anteriores, onde a vida significava, antes de tudo, pressão e limitação, o mundo (do século XIX e do início do XX)

²⁰³ Sobre os conceitos de liberalismo e democracia na obra de Ortega, consultar o trabalho de Michele Pallottini (1995).

que envolve esse novo homem desde o seu nascimento “no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente.” (OC, IV, p. 177).

Como resultado desse processo de desenvolvimento econômico e tecnológico que marca decisivamente a segunda metade dos 1800 e início dos 1900, tem-se uma elevação das condições materiais e do padrão de vida na Europa. Essa ascensão da vida humana em geral, e do homem-médio europeu em especialmente, provoca, em termos orteguianos, uma subida do *nível da história*, o que significa dizer que as massas estariam executando nas primeiras décadas do século passado um *repertório vital* que antes parecia ser exclusivamente reservado às minorias. Nesse sentido, ao lado da supracitada expansão moral e política das massas com a democracia liberal, teríamos, com o desenvolvimento da técnica, uma melhoria de suas condições objetivas de vida. No entanto, assim como no caso das mudanças políticas, o acréscimo no repertório vital do homem-massa também traz consigo efeitos deletérios.

Na medida que não há mais qualquer obstáculo, qualquer constrangimento ou contenção à vida do homem-massa; e que a voz dos novos tempos grita unisonamente que “vivir es no encontrar limitación alguna, por lo tanto, abandonarse tranquilamente a sí mismo. Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie” (OC, IV, p. 180); um dos graves efeitos “indesejáveis” seria, segundo Ortega, a *naturalização* da noção de progresso – o que inclui também a naturalização da própria técnica. Para autor, o progresso – que depende da organização social, portanto, da particular dinâmica entre minoria e massa (dos sacrifícios e da disciplina da primeira e da obediência da segunda) – passaria a ser encarado pelo homem vulgar como sendo um fenômeno de causas naturais e mecânicas, o que lhe sugeriria uma segurança inabalável num futuro mais rico, mais perfeito e mais amplo, como se aquele dispusesse de um espontâneo e inesgotável crescimento. (OC, IV, p. 177-8):

Se cree en esto [no progresso automático] lo mismo que en la próxima salida del sol. El símil es formal. Porque, en efecto, el hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnico y socialmente tan perfecto, *cree que lo ha producido la Naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación.* (OC, IV, p. 178; grifos meus).

Mas não é apenas o progresso que o homem-massa acredita ser um “fenômeno natural”, mas também a própria civilização, cujos benefícios que “oferece” são utilizados

por ele de forma tão espontânea e primitiva como se fossem providos pela natureza. “A civilização parece-lhe selva”, afirma categoricamente Ortega (*OC*, IV, 202). Por causa disso, também ele se “naturaliza”, se converte, como diz o autor, em um *homem primitivo*,²⁰⁴ uma espécie de *Naturmensch* incrustado no seio da civilização:

Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización, y no alargara su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles. (*OC*, IV, p. 196).

É igualmente nesse contexto que Ortega irá equiparar, do ponto de vista psicológico, o homem-massa à *criança mimada*, como apontamos ainda no início deste capítulo. Ambos possuiriam traços “anímicos” idênticos: a livre expansão de seus desejos vitais e a radical ingratidão para tudo e todos que tornaram possível a facilidade e segurança de sua existência. Em uma palavra: a massa é ingrata em relação ao seu passado, carente, portanto, de “conhecimento histórico” (*OC*, IV, p. 201-6). De forma semelhante ao que ocorre com as aristocracias hereditárias, o homem-massa, que é legatário de tempo pretérito repleto de conquistas, inspirações e esforços, foi “mimado” pelo mundo a sua volta. E a consequência disso, afirma Ortega, não poderia ser mais desastrosa: “la criatura sometida a este régimen [de “mimo”] no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él.” (*OC*, IV, p. 178).

O fato de Ortega comparar as massas à crianças mimadas não significa que ele considere o homem-médio de seu tempo um idiota. Pelo contrário, dirá que, embora “inferior” se comparado com o homem-especial, ele é mais sagaz, com mais capacidade intelectual e maior destreza do que o de qualquer outra época. Prova disso seria, por exemplo, o nível atingido pelas *performances* tanto no campo do esforço físico e esportivo, quanto no âmbito da ciência, que supera grandemente o de épocas anteriores (*OC*, IV, p. 166). O problema, diz o autor, é que essa capacidade, especialmente do ponto de vista intelectual, não lhe serve para nada, pois é incapaz de sair de si mesmo, de comparar-se

²⁰⁴ Porém, o homem-massa é diferente do “primitivo normal”. Ao contrário deste, que é mais susceptível a instâncias superiores – religião, tabus, tradição social, costumes), aquele, cognominado por Ortega também de “primitivo rebelde” (*OC*, IV, p. 207), é não apenas *indócil* diante das minorias, como também as ignora e deseja suplantá-las.

com os demais, de fazer “transmigrações” (OC, IV, p. 187). A “blindagem” inata de sua alma vulgar o impede de descobrir sua insuficiência, e, o que é mais grave, professa sua condição, sua vulgaridade como um direito, impondo-a por onde quer que ande (OC, IV, p. 148; p. 187). Fechado em si mesmo, o homem-massa está contente com o que é, sente-se “perfeito”, e seu hermetismo o impede de *ouvir* não apenas as minorias especiais, mas qualquer um que seja diferente, que não seja massa: “hoy, en cambio, el hombre medio tiene las ‘ideas’ más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto falta? Ya no es sazón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de sentenciar, de decidir.” (OC, IV, p. 188).

Apoiados em Mitcham (2000, p. 34), poderíamos sintetizar o problema do relacionamento entre técnica e massa em Ortega da seguinte maneira: a perda da diferenciação social e a correspondente elevação da igualdade, ambas decorrentes da supracitada “hiperdemocracia” e do incremento no repertório vital e nas condições objetivas de vida do homem médio, teria resultado na diminuição da influência daquele conjunto de indivíduos que na sociedade têm a capacidade criativa de imaginar ou de desejar grandes coisas e vontade e disciplina de lutar por elas.

Esse problema ganha contornos ainda mais nítidos se atentarmos para as considerações realizadas por Ortega em *Meditación de la técnica*, várias delas já anteriormente discutidas. Como vimos, a capacidade técnica humana está a serviço dos projetos vitais, àquilo que, em cada época, um povo ou pessoa deseja e pretende ser. A técnica, que não é única é imutável na história da humanidade, mas uma *invenção* vinculada aos diferentes projetos que o homem idealizou e realizou concretamente, seria uma espécie de derivação ou *face externa* de uma capacidade inventiva interior, mais original e, portanto, de caráter pré-técnico. Essa seria a invenção por excelência, a qual Ortega denomina de “desejo original” (MT, p. 54).

Entretanto, conforme adverte o filósofo espanhol, desejar não é uma tarefa fácil. Sua complexidade poderia ser observada, por exemplo, na específica angústia que sente o novo rico, que teria em suas mãos a possibilidade de adquirir ou realizar qualquer coisa, obtendo, assim, a satisfação de praticamente todos os seus desejos. Porém, não raro, percebe que não deseja nada, que não os possui ou que é incapaz de orientar suas escolhas e de decidir entre as inúmeras possibilidades que lhe são oferecidas. Por consequência, acaba delegando a outros a tarefa de desejar por ele (MT, p. 54).

Se o exemplo do novo rico expressa o problema na faculdade de desejar no âmbito das coisas que já estão aí, que se encontram ao nosso alcance antes de as desejarmos – como é o caso das mercadorias –, então, concluiu Ortega, as dificuldades relacionadas ao *desejo propriamente criador*, que postula aquilo que ainda não existe, que antecipa o que ainda é irreal, seriam infinitamente maiores (MT, p. 55). Nossos desejos relativos às coisas são derivações do supracitado desejo original, que nada mais é do que a “configuração” do projeto vital de homem que desejamos concretizar. “Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.” (MT, p. 55).

O grande dilema, a “enfermidade básica de nosso tempo”, como vimos Ortega afirmar, se encontra justamente na incapacidade do “novo homem”, o homem-massa, de ter desejos autênticos (MT, p. 55)²⁰⁵, o que significa dizer que é incapaz de conceber projetos vitais:

[...] el repertorio con que hoy cuenta el hombre para vivir, no sólo es incomparablemente superior al que nunca ha gozado (las fuerzas creadas en la técnica equivalen a 2.500 millones de esclavos, es decir, dos servidores para cada civilizado), sino que tenemos la clara conciencia de que es superabundante, y sin embargo, la desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida. (MT, p. 56).

O elitismo aristocrático do autor madrilenho lhe permite sustentar a idéia de que em cada cultura ou sociedade somente uma minoria tem condições de levar a cabo a invenção interna e criativa de um programa extranatural ou mesmo de realizar integralmente esse programa no mundo (MITCHAM, 2000, p. 36). A situação paradoxal se desenha da seguinte forma: o crescimento das potencialidades humanas por meio do êxito do desenvolvimento atingido pela técnica, ou seja, pelo alargamento da *invenção externa*, secundária, tende a sobrepujar as potencialidades da *invenção interna*, os desejos pré-técnicos, dos quais aquela é derivada. “Y esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la técnica que no sabrá bien a quién, a qué servir.” (MT, p. 55). O desenvolvimento da própria técnica se vê assim ameaçado pelo comportamento “mimado” e “primitivo” do homem-massa, o qual fora por ela “catapultado” ao primeiro nível da história, recebendo instrumentos para viver

²⁰⁵ Já em 1922, no prólogo para segunda edição de *España Invertebrada*, o autor anunciava: “En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. [...] Europa padece una extenuación en su facultad de desear [...]” (OC, III, p. 40-1).

intensamente, mas não disciplina e sensibilidade para “grandes deveres históricos.” (OC, IV, p. 173). A técnica, que por conta de sua prodigiosa expansão permitiu ao humano, na qualidade de *homo faber*, adquirir plena consciência de sua potencialidade; que proveu ao homem contemporâneo – e não apenas ao homem médio europeu, mas à totalidade dos indivíduos – uma quantidade fabulosa de objetos e instrumentos, tornou a vida na terra mais segura, mais cômoda e mais abundante. Mas, para Ortega, a abundância de meios que aparentemente seria uma vantagem, representa, na verdade, uma perda de autenticidade, uma atrofia da própria vida – porque vida é esforço, é luta, diz Ortega –, produzindo, conseqüentemente, uma das figuras mais deploráveis da história humana na sua opinião: o “senhorzinho satisfeito”. Nas palavras do autor:

la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre medio instalarse en un mundo sobrado del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vacía en su raíz de ser viviente, haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el “señorito satisfecho”. Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración; es decir, de relativa muerte. (OC, IV, p. 210).

Essa “saciedade” afeta profundamente também o futuro da própria técnica, conforme aponta claramente Ortega no capítulo IX de *A rebelião das massas*, intitulado *Primitivismo e técnica* (OC, IV, p. 193-200), e dedicado exclusivamente à prognosticar o destino do progresso tecnológico. Ortega destaca, num tom quase profético, que todo o crescimento de possibilidades concretas que a vida experimentou durante a segunda metade do século XIX e início do XX correm o risco de se auto-aniquilar em virtude do protagonismo social exercido pelo homem-massa. Reforçando a interpretação anteriormente exposta, de que o “novo homem” europeu é um bárbaro se comparado com a civilização complexa em que nasceu, dirá que este não está nenhum pouco interessado nos princípios da civilização²⁰⁶ que garantiram a elevação de seu repertório vital. “Le interesan,

²⁰⁶ “Los principios en que se apoya el mundo civilizado – el que hay que sostener – no existen para el hombre medio actual. No le interesan los valores fundamentales de la cultura, no se hace solidario de ellos, no está dispuesto a ponerse en su servicio.” (OC, IV, p. 202).

evidentemente, los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más. Pero esto confirma su radical desinterés hacia la civilización.” (OC, IV, p. 195). Todas essas coisas, diz nosso autor, são produtos da civilização, mas para que possam continuar existindo no futuro, não basta apenas manifestar interesse nelas, em usufruí-las, mas é preciso também, e principalmente, sensibilizar-se com os princípios que as tornaram possíveis.

O índice mais evidente desse completo desinteresse do homem-massa pelos princípios da civilização que possibilitam o progresso – e, o que é mais importante para o autor, continuarão possibilitando no futuro –, é a pouca importância que a geração nascida no século XX atribui às ciências físicas. Segundo Ortega, essa seria a primeira vez na história, desde o nascimento das *nouve sciences*, que ocorria uma diminuição – proporcionalmente falando – no número de pessoas (especialmente de jovens) que se dedicavam às investigações no âmbito das “ciências puras” (OC, IV, p. 195-6). Os verdadeiros “homens de ciência” tornavam-se cada vez mais raros, exatamente no momento em que a indústria atingia seu maior desenvolvimento e aumentava a procura da população por aparatos e medicamentos criados pela ciência:

[...] me sorprende la ligereza con que al hablar de la técnica se olvida que su viscera cordial es la ciencia pura, y que las condiciones de su perpetuación involucran las que hacen posible el puro ejercicio científico. ¿Se ha pensado en todas las cosas que necesitan seguir vigentes en las almas para que pueda seguir habiendo de verdad “hombres de ciencia”? ¿Se cree en serio que mientras haya *dollars* habrá ciencia? Esta idea en que muchos se tranquilizan no es sino una prueba más de primitivismo. (OC, IV, p. 197).²⁰⁷

Diferentemente das civilizações pregressas, que pereceram pela insuficiência de seus princípios, o que inclui também, segundo Ortega, a própria técnica, a européia está ameaçada de desaparecer pela razão contrária: agora, é o homem que fracassa por não conseguir acompanhar o progresso de sua própria civilização (OC, IV, p. 203).

²⁰⁷ Ortega se refere aqui ao que chama de “ciências experimentais” (física e química experimentais), cujo crescimento, inclusive de interesse das novas gerações, se dá, sobretudo, nos Estados Unidos da América. Esse seria também mais um sintoma da insensibilidade do homem-massa pela civilização, uma vez que, conforme afirma Ortega, “[...] las ciencias experimentales sí necesitan de la masa, como ésta necesita de ellas, so pena de sucumbir, ya que en un planeta sin fisicoquímica no puede sustentarse el número de hombres hoy existentes.” (OC, IV, p. 199).

À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

TÉCNICA, NATUREZA E CULTURA: O DEBATE ENTRE ADORNO E ORTEGA Y GASSET

Além do referido comentário que Adorno e Horkheimer fazem no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, as referências aos trabalhos de Ortega y Gasset na obra de Adorno estão circunscritas a um conjunto não muito extenso de passagens nas quais, na grande maioria dos casos, ao debater e criticar idéias e interpretações de outros autores, o filósofo frankfurtiano tece *an passant* considerações de caráter abrangente sobre a obra do autor espanhol.²⁰⁸ Esse é o caso, por exemplo, da passagem presente no texto *A consciência da sociologia do conhecimento* (GS 10.1, p. 35 [p. 7429]; P, p. 31), escrito em 1937 e publicado em 1953, na qual Adorno, ao se referir aos “mecanismos de seleção” social que sustentam as principais teses da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim – objeto de duras críticas no texto em questão –, afirma que eles levariam a resultados que “se assemelham sinistramente às concepções delirantes [*verdrossenen Vorstellungen*] de Sombart e de Ortega y Gasset.” (GS 10.1, p. 35 [p. 7429]; P, p. 31).²⁰⁹ Por outro lado, o comentário mais extenso que Adorno faz sobre Ortega y Gasset surge na resenha do livro *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*²¹⁰, escrito em 1937. Nela, Adorno dedica cerca de uma página para apontar, num tom não menos crítico do que nos comentários mais gerais mencionados acima, o caráter anti-sociológico da ontologia ortegueana. (GS 20.1, p. 227-8 [p. 17389-90]).

Ortega, por sua vez, não fez qualquer referência em suas *Obras Completas* – que foram as fontes para esta pesquisa –, nem à Adorno e nem a nenhum outro integrante do *Instituto de Pesquisa Social*. Se, de alguma forma, a barreira lingüística limitava o contato de Adorno com os escritos de Ortega, já que aquele não tinha domínio da língua espanhola – embora já houvesse, na época, várias traduções dos livros de Ortega para o alemão e o inglês²¹¹ –, este certamente não constituía um fator de limitação no caso do filósofo

²⁰⁸ As referências diretas à obra de Ortega y Gasset pode ser encontradas, por exemplo, nos seguintes trabalhos de Adorno: GS 3, p. 15 [p.1100]; DE, p. 15; GS 10.1, p. 35 [p. 7429]; P, p. 31; GS 11, p. 593-594 [p. 9781]; GS 20.1, p. 17-18 [p. 17017]; GS 20.1, p. 221-227 [p.17378-17389].

²⁰⁹ Segundo Adorno, um desses resultados seria aquilo que Mannheim chama de “proletarização da *intelligentsia*”, que produziria uma diminuição no valor social da cultura, uma vez que haveria, em função da “saturação” do mercado cultural, mais pessoas “culturalmente” qualificadas, no sentido de uma educação formal, do que posições de trabalho que poderiam ocupar. (GS 10.1, p. 35 [p. 7429]; P, p. 31).

²¹⁰ Editado por Raymond Klibansky e H.J. Paton e publicado em 1936 pela Oxford University.

²¹¹ Citamos apenas dois exemplos que aparecem nos próprios textos de Adorno e Horkheimer. O primeiro refere-se à edição alemã de *La Rebelión de las masas* citada no livro *Temas Básicos de Sociologia*, escrito

espanhol, que havia residido e estudado durante vários anos na Alemanha. Além disso, enquanto Adorno praticamente limitou seu campo de preocupações e interesses, pelo menos no plano do debate filosófico, ao universo lingüístico anglo-saxão, Ortega, por outro lado, tinha um profundo interesse não apenas na cultura, mas também na filosofia germânica, como atestam as inúmeras referências a filósofos e literatos como Hegel, Herder, Kant, Spengler, Schelling, Goethe, Fichte, Hebbel, entre tantos outros, que aparecem em seus textos. Ortega foi professor e conferencista na Alemanha, tem, inclusive, um texto sobre tradução, tema sobre o qual Adorno jamais escreveu de forma mais vasta.

Ao que tudo indica, o debate teórico entre eles poderia ter sido mais estreito, especialmente por parte de Adorno, que, como destacado na introdução, se ocupou de pensar e criticar a obra de diversos autores contemporâneos seus, e que freqüentemente aparecem alinhados sob a denominação genérica de críticos conservadores da civilização e da cultura, entre os quais figura, segundo Adorno e Horkheimer, o próprio Ortega y Gasset. *GS* 3, p. 15 [p. 1100]; *DE*, p. 15). Se ele não o fez, parece não ter sido porque considerava o filósofo espanhol um autor de menor importância e expressão do que Spengler, Huxley, Gehlen, Veblen, entre outros, sobre os quais se debruçou detidamente.

Por outro lado, se considerarmos o espírito que anima Adorno a debater a obra desses autores, então, talvez, pudéssemos dizer que Ortega está, *negativamente*, muito mais presente na obra de Adorno do que indicam as referências diretas a seus trabalhos. De maneira geral, e a despeito das diferenças teóricas que certamente há entre eles, pode-se dizer que Adorno via no olhar crítico que esses autores lançavam sobre a sociedade contemporânea da época, um apego, às vezes explicitamente declarado, outras nem tanto, a um passado havia muito tempo acabado ou, o que freqüentemente acontecia, àquilo que eles haveriam projetado no passado. Da crítica que confrontava os aspectos negativos do cientificismo, da mecanização e da cultura de massas, enfatizando “velhos ideais” ou indicando “novos objetivos a serem alcançados sem o risco da revolução” (HORKHEIMER, 2000, p. 164-5), que utilizava a terminologia da crítica social, mas

pelos membros do *Instituto de Pesquisa Social* e organizado por Adorno e Horkheimer, e que se destinava ao público universitário alemão, que data de 1950 (HORKHEIMER e ADORNO, 1978, p. 94; p. 100). No entanto, a primeira tradução, publicada pela Deutsche Verlags-Anstalt, é de 1932, ou seja, dois anos após a publicação do livro em espanhol. Já a versão em idioma inglês citada no livro *Eclipse da Razão* de Horkheimer, é de 1932. (HORKHEIMER, 2000, p. 165).

retirava, ao mesmo tempo, o seu ferrão, ou seja, o elemento transformador, e que, por conta disso, se mostrava ainda mais complacente com o mundo real (GS 10.1, p. 32 [p. 7424]; P, p. 28); desse tipo de crítica é que buscavam os frankfurtianos se afastar. É esse um movimento do “espírito” da *Dialética do esclarecimento*, e que pode ser sintetizado, em alguma medida, pela referida passagem do Prefácio na qual são citados, não fortuitamente, Huxley, Jaspers e Ortega y Gasset, autores que de alguma forma propunham, com suas “terapias metafísicas” e “revivescências ontológicas”, “mover para trás a roda da História” (HORKHEIMER, 2000, p. 164-5; GS 3, p. 15 [p. 1100]; DE, p. 15).

Atemo-nos nas próximas páginas a algumas das questões que fazem fronteira entre Adorno e Ortega, em especial em torno de dois eixos que se articulam nas obras de ambos: a questão da técnica como elemento que constitui a cultura e, diferentemente em ambos, a própria condição humana, e como operam com o conceito de natureza. No cruzamento entre esses eixos se encontra o corpo.

A leitura comparada das análises que Adorno (em parceria ou não com Horkheimer) e Ortega y Gasset fazem da técnica na sociedade contemporânea, revela, num primeiro movimento, alguns pontos de aproximação. Para ambos, embora por diferentes motivos, os eventos históricos que marcaram a primeira metade do século XX fizeram soar o sinal de alerta para a humanidade. As incríveis potencialidades que a técnica poderia facultar ao homem acabaram se convertendo, e isso se tornava particularmente claro naquele momento histórico, em forças sinistras que o conduziam, segundo Adorno, não à emancipação e à liberdade, mas à opressão e à escravidão, e, na ótica de Ortega, não ao afastamento do puramente natural em direção à felicidade e ao bem-estar, mas à perda dos desejos e aspirações mais *radicalmente* humanos. Enquanto Adorno interpretava que a técnica havia adquirido na sociedade moderna uma estrutura e uma posição específica – mas que podia ser remontada aos estágios primevos de dominação sobre a natureza –, cuja relação com a necessidade dos homens era profundamente incongruente, Ortega via que a reconstrução do mundo pela atividade científica e técnica, condição *sine qua non* para que o homem pudesse habitá-lo, resultou numa situação paradoxal em que a abundância de meios determinava a ação humana no mundo, e não mais o contrário, já que à autocriação técnica do homem não precedia mais nenhum projeto vital substancial.

Um segundo ponto de aproximação se coloca ao se desconstruir uma certa interpretação, tornada “canônica” e, em certa medida, vulgarizada, que atribuiria ao pessimismo de Adorno uma visão “demonizante” da técnica, ao passo que ao otimismo ortegueano corresponderia uma postura exclusivamente celebrativa do progresso tecnológico. Como se viu ao longo das páginas anteriores, a atitude de Ortega diante da técnica nem sempre é *afirmativa*, e revela, ademais, certo reformismo um tanto conservador; enquanto que a *radicalidade* das críticas de Adorno nem sempre são “negativas”, no sentido de vê-la exclusivamente como produtora de mazelas ou como uma das causas do fracasso do projeto, contido na *Auklärung*, de emancipação humana. Em ambos os casos, e esse constitui um terceiro momento de proximidade, as críticas que são dirigidas ao senhoril da técnica na sociedade contemporânea parecem reivindicar, particularmente diante da inconsciência dos “novos” agentes sociais – os homens-massa (Ortega) – ou da perversão da práxis convertida em autoconservação (Adorno), uma inflexão em direção à teoria, especialmente à atividade filosófica, como uma aposta – mas nada além disso – de contraposição ao existente. Os exemplos mais evidentes desse primado reivindicado para a filosofia – o que não significa, como vimos, especialmente no caso de Adorno, uma hipóstase ou um superdimensionamento de seu papel – surgem justamente nos dois livros que podem ser tomados como testemunhos filosóficos de cada um dos autores aqui cotejados: *¿Qué es filosofía?*, de Ortega, e *Negative Dialektik*, de Adorno. Enquanto o segundo afirma que a filosofia permanece viva porque o momento de sua realização não foi concretizado, e que o pensamento, apesar dos protestos dos técnicos e executivos do capitalismo monopolista, segue sendo instância crítica – no sentido de verificação dos limites da realidade – de uma práxis que se engessa indefinidamente (GS 6, p. 15 [2830]; DN, 11), o primeiro irá destacar, ao distinguir entre problemas práticos (técnica) e problemas teóricos (filosofia), que com o cultivo suficiente da filosofia, talvez fosse possível dominar os desvios produzidos pelo tecnicismo moderno: “Si [...] el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es – pero conviene –, el problema teórico consiste en hacer que no sea lo que es – y que por ser tal irrita al intelecto con su insuficiencia.” (OC, VII, p. 323).

Entretanto, uma leitura num plano um pouco mais aprofundado revela sutis – mas significativas – diferenças entre as posturas de Ortega y Gasset e Adorno no tratamento da questão da técnica. Elas estão radicadas tanto no ponto de partida que cada um dos autores adota para deslindar os problemas relativos à gênese da técnica e seu percurso de

desenvolvimento – o supramencionado *eixo antropológico* –, quanto na forma como cada autor encara as questões mais prementes do momento histórico em que vivem: a ascensão do homem-massa (Ortega) e a recaída da humanidade na barbárie (Adorno). É importante destacar que estes “dois” momentos não são estanques, e só faz sentido separá-los para fins explicativos. O próprio movimento que tanto Adorno quanto Ortega fazem, de buscar na proto-história da humanidade os elementos para responder aos pontos nevralgicos colocados pela contemporânea civilização tecnológica, indica a profunda relação entre “bases antropológicas” e crítica do presente. Na tentativa de fazer justiça a esse recurso teórico-metodológico adotado pelos autores, procuraremos mostrar, trabalhando a partir de dois pares conceituais, formados pelas categorias de *técnica* e *natureza*, de um lado, e *técnica* e *cultura*, de outro, como Ortega y Gasset e Adorno se distanciam, apesar das profundas afinidades temáticas, na análise dos impasses de uma época que, por conta do imenso desenvolvimento da técnica, ameaça aniquilar a própria vida no planeta.

Como vimos, a técnica joga um papel fundamental no arcabouço orteguiano, profundamente vinculada com as grandes questões e temáticas de sua filosofia. Dito de forma direta, sem técnica o homem não existiria, ou, mais precisamente, a vida humana, em sentido *biográfico*, a vida de cada um, não seria possível. Elemento determinante no processo de hominização, a técnica é o que permite ao humano escapar das imposições de uma vida natural, presa estritamente a satisfação das necessidades inerentes ao *estar* no mundo, como comer, abrigar-se, beber, aquecer-se etc. A técnica permite que o ser humano, mesmo carente instintivamente e fraco fisicamente, reforme a natureza. Em uma palavra, ela é força genesíaca: “una de las máximas dimensiones de nuestra vida, uno de los mayores ingredientes que integran nuestro destino. Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza, sino que está alojado en la sobrenaturaleza, que ha creado en un nuevo día del Génesis: la técnica.” (MT, 14).

A *autofabricação* do homem, como argumenta Ortega, tem no domínio da natureza, da rede de facilidades e dificuldades que constitui a circunstância, seu pressuposto fundamental. Não apenas a justificativa, senão que também a legitimação da exploração da natureza é dada pela ontologia orteguiana, na medida em que a vida humana, nos contornos atribuídos pelo autor, é somente possível a partir da cisão ancestral com a natureza, que a todo o momento deve ser atualizada e expandida. Somente no vácuo, no espaço desse distanciamento é que pode a *planta homem* florescer. A técnica, nesse quadro, representa a reação enérgica e violenta, um “plano de ataque” ou de “campanha” (OC, VII, p. 86) do

humano contra a natureza²¹²; representa, enquanto economia de esforço e folga em relação à satisfação das necessidades elementares, a possibilidade de criação, de fabricação de uma *sobrenatureza*, um mundo artificial, capaz de garantir a inserção da dimensão extranatural do homem.

Para os autores da *Dialética do esclarecimento*, a relação entre técnica e natureza se dá numa perspectiva diferente da de Ortega, e esta diretamente vinculada, como era de se esperar, à crítica que empreendem ao processo unilateral pelo qual a *Aufklärung* foi conduzida na história da humanidade. A técnica representa para eles, como vimos, a culminação histórica de um modelo de racionalidade que se instaurou a partir de uma atividade dominadora da natureza. De modo semelhante ao filósofo espanhol, Adorno e Horkheimer reconhecem que sem distanciamento e algum controle sobre aquela não é possível haver razão e subjetividade, porém reconhecem também, algo que Ortega não o faz, que este movimento de afastamento se dá de maneira violenta e não-refletida, e que o alheamento da natureza com fins de domínio e operacionalização, acaba retroagindo sobre próprio humano, na medida em que é parte dela. Esse processo de domínio não é, portanto, isento de dor e sofrimento, porque na qualidade de objeto rebaixado à mera naturalidade, o humano está submetido a mesma tirania com que subjuga a natureza.

Ortega também destaca que o humano, na qualidade de *centauro ontológico*, possui uma dimensão natural. No entanto, o foco de suas preocupações não reside nessa parte “animalesca”, que está imersa na natureza e que se realiza por si mesma. Sua atenção se dirige para aquela porção que é mera pretensão de ser. Se a técnica deve, enquanto força criadora externa a serviço do projeto vital do homem, amplificar a rede de facilidades e superar a de dificuldades que conformam o conceito ortegueano de natureza (circunstância), então parece não haver problemas no fato de ela retroagir de forma enérgica – tal como defende que seja em relação à natureza externa – sobre o corpo do homem. O próprio Ortega confirma essa possibilidade, quando afirma que o conceito de *circunstância* não está restrito apenas à paisagem que nos rodeia e na qual estamos inseridos, mas pode ser também estendido, sem maiores problemas, ao corpo e à alma. (MT, p. 49).

Outra diferença bastante significativa que emerge da leitura comparada de Ortega e Adorno, como sugere Rubio (1999), provém das duas figuras que representariam,

²¹² “En vez de vivir”, diz Ortega (MT, p. 53), “al azar y derrochar su esfuerzo, necesita este [o homem] actuar conforme a un plan para obtener seguridad en su *choque con las exigencias naturales y dominarlas con un máximo de rendimiento*” (grifos meus).

metaforicamente, os mediadores da relação entre técnica e natureza. No caso de Ortega, o “operador” da técnica seria o *homo faber*, aquele que toma, de modo algo ambíguo, a natureza não propriamente como inimiga, mas como substrato de onde se cria a vida pelo seu aperfeiçoamento, pelo movimento de qualificá-la pela técnica. Para Adorno (e Horkheimer), por outro lado, nas raízes de um esclarecimento que abriu mão da exigência de pensar a si próprio, a relação que se estabelece com a natureza está baseada unicamente nos princípios de calculabilidade e de utilidade, de forma que o sujeito do conhecimento, o *homo sapiens*, “operador” da técnica e dos procedimentos científicos, teria um ímpeto muito mais destruidor e repressivo: “o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. [...] e a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação.” (GS 3, p. 25 [p. 1115]; DE, p. 24).

Ainda dentro desse contexto, deve-se destacar que a técnica aparece em Ortega não apenas sob uma lógica utilitarista, uma vez que ela não é apenas remédio contra o medo e a angústia – decorrentes do fato do humano viver “desorientado”, em função da sua radical *inadaptabilidade* –, mas também, e quiçá sobretudo, produtora daquilo que é supérfluo, de tudo quanto incrementa o *bem-estar*, e não apenas o estar. Trata-se da dimensão *luxuosa e esportiva da vida*, como vimos anteriormente, um dos conceitos-chave da antropologia orteguiana. Essa dimensão, em seu íntimo afã de *felicidade*, é uma espécie de núcleo gerador não apenas do agir técnico, na medida em que o coloca a serviço da *dignidade* da vida, mas de toda a empresa humana, o que inclui a cultura, os jogos, a sociedade, a política, o pensamento e a forma mais expressiva desse, que é a filosofia. Todas as grandes ações do homem derivam, por decantação posterior, como vimos no item 3 do terceiro capítulo, desse caráter lúdico-expressivo da vida humana. A técnica auxilia na tarefa de viver, de cumprir e executar o *projeto extranatural* do humano, mas ela, como afirmou Ortega, não o define. Ela estaria, pois, a serviço da expansão da *vitalidade* humana, não no sentido de vida biológica, mas de unidade interna, que é primordial e da qual partem todas as formas exteriores, enquanto especificações, particularizações, concreções desse *ímpeto originário*, o qual Ortega chama também, como vimos, de *desejo*. (OC, II, p. 272-306; MT, p. 53-4).

Para Adorno, como vimos no primeiro capítulo, todas as produções humanas carregam consigo a mácula da violência constituinte da cultura – que para ele, como fora para Freud, não se distingue da civilização –, cuja origem, assim como sua força, provém, como uma espécie de “pecado original” (GS 10.1, p. 20 [p. 7403]; P, p. 16), da separação radical entre *trabalho intelectual* e *trabalho corporal*. Essa separação está fundada na repressão pulsional, na relação de amor-ódio pelo corpo e na denegação do desejo, que resultam não em um “ímpeto originário”, mas num profundo mal-estar. Nesse sentido, Adorno certamente interpretaria como regressiva a compreensão ortegueana de que a força criadora humana provém do luxo vital, do ócio, o qual teria justamente sua origem naquela cisão ancestral. Negar a separação entre trabalho corporal e intelectual, fingindo uma harmoniosa identidade, significa, para Adorno, recalcar o sofrimento que lhe dá origem e que dela se origina. (GS 10.1, p. 17 [p. 7399]; P, p. 14). Enquanto Ortega y Gasset fala em uma *razão imaginadora*, que permitiria ao humano conceber projetos extranaturais autênticos, Adorno destacará, especialmente nas suas análises sobre os mecanismos da indústria cultura, a “atrofia da fantasia”, bloqueada pela repressão pulsional ou pela falsa sublimação. Outra diferença que se coloca nesse contexto está vinculada à idéia de *vitalidade*, presente, com bastante força, em Ortega. Para Adorno, como se procurou mostrar ao longo do segundo capítulo, o que ocorre com o processo de tecnificação que faz esquecer o sofrimento resultante da violência arcaica, constantemente atualizada, contra nossa naturalidade primária, não é o aumento da vitalidade humana, mas exatamente do seu contrário, a completa *reificação*. Como vimos, o refinamento trazido pelo aparato tecnológico e a instrumentalidade corporal acabam se convertendo, segundo Adorno, em mediadores da relação de *amor-ódio* pelo corpo, por meio da incorporação dos processos reificadores da *tecnificação*. O domínio e a manipulação instrumental da natureza, para a qual a técnica é fator indispensável, acaba levando inexoravelmente à instrumentalização do humano, assim como a conversão daquela em matéria bruta conduz não apenas à *reificação* das relações sociais, mas também à conversão em algo de *morto* daquilo que há de mais *vital* no humano, sua naturalidade primária, seu corpo. Para Adorno e Horkheimer, com o esclarecimento convertido no seu contrário, e o preço extremamente caro cobrado pela razão autoconservadora, não há qualquer vitalidade em expansão, nem tampouco um desejo superior que alimentaria o afã humano por felicidade ou bem-estar: “todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser pai do pensamento. [...] a dignidade de herói só é

conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa.” (GS 3, p. 75-6 [p. 1194-5]; DE, p. 62-3).

Atrelado ao problema da relação entre técnica e natureza, emergem, como apontamos no início, as críticas que tanto Adorno e quanto Ortega endereçam ao rumos tomados pelo progresso e pelo desenvolvimento tecnológico. A crítica específica que Ortega faz a técnica tem, fundamentalmente, um *caráter externo*, no sentido de ela teria produzido “aberrações” ou saído de sua rota somente num determinado momento histórico, no qual ela se converteu em um fim em si mesma. Para Ortega, o problema que se verifica a partir dos primeiros anos do século XX está vinculado à existência de uma superabundância de meios – fruto do próprio desenvolvimento da técnica no período de maior expansão, o século XIX –, um excesso que, por um lado, bloqueia a consciência dos indivíduos e, por outro, em função da elevação das condições objetivas de vida da população européia, especialmente do homem-médio, cria uma falsa ilusão de que o futuro está garantido, sem que para tanto sejam necessários esforços e sacrifícios realizados em nome da civilização, que é a “genitora” do progresso. Como decorrência dessa melhoria nas condições de vida, houve uma subida do *nível da história*, que acabou elevando um “novo” homem ao primeiro plano da vida social e política européia: o homem-massa. Esse homem de alma vulgar, diferentemente dos representantes das elites especiais, afeitas a vida na civilização, colocava em perigo não apenas o próprio destino da técnica, que como vimos, está na base da criação de projetos vitais tanto individuais quanto coletivos, mas da própria civilização que o havia beneficiado com os seus instrumentos, instituições, produtos etc. No entanto, e a despeito das condições históricas pouco favoráveis, Ortega não tem dúvida de que a civilização pode seguir seu rumo e o progresso pode ser retomado. Para tanto, é preciso que a velha ordem seja restabelecida, e que a sociedade volte a ser o que sempre fora: aristocrática.

Adorno, por sua vez, coloca como centro de sua atividade crítica justamente o progresso linear e infinito, com as devidas e conhecidas ressalvas que o colocam absolutamente fora das fileiras da irracionalidade e do obscurantismo. A dialética do progresso deve ser entendida em sua imanência, ou seja, de verificar o núcleo de verdade na inverdade da dominação. A condição humana, sob os auspícios dos ardis reificadores, encontra no esporte, segundo Adorno, seu desiderato: não é o esporte, como para Ortega, a expressão da natureza modificada e corrigida, mas, mesmo que dialeticamente, o impulso

de recuperar algo de natureza depois dos processos de mecanização do corpo. Natureza mutilada que se mantém como tal.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (*Digitale Bibliothek Band 97*).

_____. *Dialéctica de la ilustración*. Obra completa, 3. Madri: Akal, 2007. (trad. Joaquín Chamorro Mielke).

_____. *Escritos Sociológicos I*. Obra completa, 8. Madrid: Akal, 2004. (Trad. Agustín González Ruiz).

_____. *Notas sobre Literatura*. Obra completa, 11. Madrid: Akal, 2003a. (Trad. Alfredo Brotons Muñoz).

_____. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003b. (trad. Jorge M. B. de Almeida).

_____. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. *Lua Nova*, São Paulo, n. 60, p.131-139, 2003c. Entrevista à revista *Der Spiegel*, n. 19, 1969. (Trad. de Gabriel Cohn).

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 2001.

_____. *Aufarbeitung der Vergangenheit: Reden und Gespräche*. München: Hörverl., 1999. (5 CDs in Kassette – ca. 330 Min.).

_____. Teoria da semicultura. *Educação & Sociedade*, ano XVII, n. 56, dez. 1996, p. 388-411.

_____. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. (Trad. Wolfgang Leo Maar).

_____. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995. (trad. Maria Helena Ruschel).

_____. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993. (Trad. de Luiz Eduardo Bicca).

_____. *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991. (trad. José Luis Arantegui Tamayo).

_____. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1988. (trad. Artur Morão).

_____. *Dialectica Negativa*. Madri: Taurus, 1984 (trad. José Maria Ripalda).

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002a.

_____. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pré-textos, 2002b.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pré-textos, 2001.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUILERA, A. Introducción: Lógica de la descomposición. In: ADORNO, T. W. *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991. (trad. José Luis Arantegui Tamayo).

ALMEIDA, M. J. A Liturgia Olímpica. In: SOARES, C. (Org.). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2001. p. 79-108.

ALMEIDA, G. A. de. Nota preliminar do tradutor. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.7-8.

ALVES JÚNIOR, D. G. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.

_____. Reconciliação e rememoração da natureza no sujeito: Adorno e a questão da possibilidade da filosofia. *Educação e Filosofia*, v. 15, n. 30, jul./dez. 2001, p.117-130.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (trad. de José Rubens Siqueira).

BASSANI, J. J.; VAZ, A. F. Técnica, corpo e coisificação: notas de trabalho sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 29, n. 102, p. 99-118, jan./abr. 2008.

_____. Comentários sobre a educação do corpo nos “textos pedagógicos” de Theodor W. Adorno. *Perspectiva*. Florianópolis, v. 21, n. 01, p. 13-37, jan./jun. 2003.

BASSANI, J. J., TORRI, D.; VAZ, A. F. Sobre a presença do esporte na escola: paradoxos e ambigüidades. *Revista Movimento*. Porto Alegre, v. 9, p.89 - 112, 2003.

BAUDELAIRE, CHARLES. *As flores do Mal*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. (Trad. de Ivan Junqueira).

_____. *As Flores do Mal*. São Paulo: Martin Claret, 2001. (Trad. de Pietro Nasseti).

BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

_____. *Obras escolhidas II*: rua de mão única. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *Obras escolhidas III*: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. Paris, capital do século XIX. In: KOTHE, F. (org.). *Coleção grande cientistas sociais – Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985a, p. 30-43.

_____. *Obras escolhidas I*: magia e técnica, arte e política. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. *Gesammelte Schriften*. Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Iluminationen*: Ausgewählte Schriften I. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

BERGSON, Henri (1859-1941). *Matéria e Memória*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BRÜSEKE, F. J. A crítica à técnica moderna. In: BRÜSEKE, F. J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001. p. 115-182.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens*. Belo Horizonte/Chapecó: UFMG/Argos. 2002.

_____. *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Cerro del Agua: Siglo XXI Editores, 1981. (trad. Nora R. Maskivker)

CHIARELLO, M. Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, 2007, vol. 48, n. 115, p. 183-201.

_____. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: edUSP, 2006.

_____. *Das Lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas/São Paulo: Ed. da Unicamp/FAPESP, 2001.

COHN, Gabriel. (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais: Adorno*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1986.

CROCHÍK, J. L. Tecnologia e individualismo: um estudo de uma das relações contemporâneas entre ideologia e personalidade. *Análise Psicológica*, Lisboa-Portugal, v. 4, n. XVIII, p. 529-543, 2000.

CUARTANGO, E. A. La índole técnica de la antropología de Ortega: una interpretación desde el pragmatismo. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*. Sevilla, n. 9, 2006. Disponível em: <<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/argumentos/pdf/numeros/9/Art4-ARMENTEROS.pdf>>. Acesso em: 20/01/2008.

DELLA VOLPE, G. Crítica de um paradoxo tardo-romântico. In: PEREIRA, W. (org). *Della Volpe*. São Paulo: Ática, 1979.

DROGUETT, J. G. *Ortega y Gasset: uma crítica da razão pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUARTE, R. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *Adorno/Horkheimer & A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Coleção Filosofia passo-a-passo).

_____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

ECHEVERRÍA, J. Sobrenaturalaza y Sociedad de la Información: la meditación de la técnica del finales del siglo XX. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, mayo 2000, p. 19-32.

FRANCO, R. Tecnologia e cultura na época da globalização. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B. & RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Org.) *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 191-206.

FREITAS, V. *Adorno e a Arte Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FREUD, S. *Além do Princípio do Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

_____. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, J. M. Divergências e Convergências sobre o Método dialético entre Adorno e Benjamin. In: Bruno Pucci, Pedro Goergen, Renato Franco. (Org.). *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007, v. 1, p. 67-88.

_____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. Resistir às Sereias. *CULT. Revista Brasileira de Cultura*. São Paulo, n.72, 2003a. p. 53-59.

_____. Após Auschwitz. In: SILVA, Marcio S. (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003b. p. 91-112.

_____. O que significa elaborar o passado? In: PUCCI, B.; LATÓRIA, L. A. C. N.; COSTA, B. C. G. da. *Tecnologia, cultura e formação – ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003c. p. 35-44.

_____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne*. São Paulo: Paulus, 2006.

GIACÓIA JUNIOR, O. Esquecimento, memória e repetição. *Psicologia & Sociedade*, 13(2), p. 58-91, jul./dez. 2001a.

_____. Ética, técnica, educação. In: MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001b. p. 48-62.

GONÇALVES, M. C.; VAZ, A. F. Dor e sofrimento: o domínio de si e suas representações na vida de atletas e bailarinos. In: *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: ABA, 2006.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Pré-história da subjetividade ou auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais: Habermas*. São Paulo, Ática, 1990, p. 139-150.

HANSEN, R.; VAZ, A. F. Treino, culto e embelezamento do corpo: um estudo em academias de ginástica e musculação. *RBCE*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-152, set./2004.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: _____. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994. p. 127-142. (trad. Eustaquio Barjau).

_____. Encuentros con Ortega y Gasset. *Revista de filosofía*. Santiago do Chile, n. 21-22, 1983, p. 141-144.

HERF, J. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no 3º Reich*. São Paulo: Ensaio, 1993. (trad. Cláudio F. da S. Ramos).

HOBBSBAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.

_____. *Teoria crítica I: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Os pensadores (Adorno e Horkheimer)*. São Paulo: Abril cultural, 1989.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (trad. de Guido Antônio de Almeida).

_____. (Org.). *Temas Básicos de Sociología*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

JAY, M. *As Idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix/Ed. da USP, 1988. (trad. Adail U. Sobral)

KONDER, L. Adorno e o marxismo. *Revista Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 155: p. 121-130, out.-dez., 2003.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos avançados*, Ago 2002, vol.16, no.45, p.199-206.

_____. *A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo: Cortez, 1998.

LÖWY, M.; VARIKAS, E. A crítica do progresso em Adorno. *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n.27, 1992. p. 201-215.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades/Editora 34, 2000. (trad. José Marcos M. de Macedo).

_____. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAAR, W. L. Lukács, Adorno e o problema da formação. *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n.27, 1992. p. 171-200.

MACHADO, C. E. J. *As formas e a vida: ética e estética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MARCUSE, H. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: _____. *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 112-138.

_____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.

_____. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon, 1966.

MARCUSE contra Adorno. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 ago. 1997. cad. MAIS! p. 5-8.

MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital*. 2.ed. São Paulo: Nova cultural, 1985a, v.1, t. 1.

_____. *O Capital: o processo de produção do capital*. 2.ed. São Paulo: Nova cultural, 1985b, v.1, t. 2.

MITCHAM, C. La Transformación Tecnológica de la cultura y las Crisis de los Deseos. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, mayo 2000. p. 33-52.

_____. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.

MOLINUEVO, J. L. Introducción. In: ORTEGA y GASSET, J. *Meditación de Nuestro Tiempo: Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1996. (Edición de José L. Molinuelo). p. 7-32.

MORA, J. F. *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*. Barcecona: Seix Barral, 1973.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORRINCER, N. R. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madri: Cremos, 1979.

ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Selectas*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.

_____. *A Rebelião das Massas*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Trad. Marylene Pinto Michael).

_____. *Meditacion de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madri: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1997.

_____. *Meditación de Nuestro Tiempo: Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1996. (Edición de José L. Molinuelo).

_____. *Obras completas*. Madri: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983. (12 volumes).

_____. *Meditação da Técnica*. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1963. (Trad. Luís Washington Vita).

ORTIZ, R. A Escola de Frankfurt e a questão da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 1, junho 1986, p. 43-65.

PALLOTTINI, M. Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset. *Revista de Filosofía*. Madrid, año 3, vol. VIII, n. 13, 1995, p. 129-164.

POZO, A. G. Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y Adorno. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, n. 27, 1997, p. 129-152.

PUCCI, B. A filosofia e a música na formação de Adorno. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 377-389, agosto 2003.

PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. *S Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER, A. C.; VAZ, A. F. Corpos, saberes e infância: um inventário para estudos sobre a educação do corpo em ambientes educacionais de 0 a 6 anos. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Campinas, v. 26, n. 3, p. 79-93, 2005.

ROMERO, D. *Marx e a Técnica: um estudo dos manuscritos de 1861-1863*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

ROUANET, S. P. *Édipo e o Anjo: Itinerários Freudianos em Walter Benjamin*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RUBIO, K.; GODOY MOREIRA, F. A representação de dor em atletas olímpicos brasileiros. *Revista Dor* (São Paulo), v. 8, p. 926-935, 2007.

RUBIO, L. E. Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*. Madrí, n. 21, 1999, p. 101-129.

RUIZ, A. S. B.; ORELLANA, R. V. Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Madrid, vol. XXV, n. 95, Julio/Septiembre 2005, p. 121-137.

SILVA, Marcio S. (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

SCHWEPPENHÄUSER, G. Filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 391-415, agosto 2003.

SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Düsseldorf: Albatros, 2007.

_____. *O homem e a técnica*. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia de la Historia Universal* Madrid: Espasa-Calpe, 1983. (Trad. Manuel G Morente; Edição Digital Buenos Aires, 2006).

_____. *A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. (Edição condensada por H. Werner; trad. Herbert Caro).

_____. *Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: Beck Verlag, 1971.

TIBURI, M. *Crítica da Razão e Mimesis no Pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TORRI, G., BASSANI, J. J., VAZ, A. F. Dor e tecnificação no contemporâneo culto do corpo. *Pensar a Prática* (UFG). , v.10, p.261 - 273, 2007.

TÜRCKE, C. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B. & RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Org.) *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004a. p. 61-74.

VAISMAN, E. O “jovem” Lukács: trágico, utópico e romântico? *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005, p. 293-310.

VAZ, A. F. Corpo e indústria cultural: notas para pensar a educação na sociedade contemporânea. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B. & RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Org.) *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004a. p. 117-136.

_____. Corporalidade e formação na obra de Theodor W. Adorno: questões para a reflexão crítica e para as práticas corporais. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 21-49, jul./dez. 2004b.

_____. Itinerários da mimeses em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer: reflexões sobre a educação do corpo. In: FRANCO, R.; ZUIN, A. A. S. & PUCCI, B. *Dialética negativa, estética e educação*. Campinas: Autores Associados/EDUNIMEP/FAPESP, 2003a.

_____. Corpo, educação e indústria cultural na sociedade contemporânea: notas para reflexão. Pro-posições. Campinas, v. 14, n. 2 (41) – maio/ago. 2003b, p. 61-75.

_____. Esporte e indústria cultural Theodor W. Adorno: reflexões sobre a educação do corpo. *Nuances*. Presidente Prudente, ano VIII, n. 8, set./2002, p. 33-46.

_____. Técnica, Esporte, Rendimento. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. VII, p. 87-99, 2001a.

_____. Memória e progresso: sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, C. L. (org.). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2001b. p. 43-60.

_____. Dominar a natureza, educar o corpo: notas conceituais a partir do tema da mimesis em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. In: GRANDO, J. C. (Org.). *A (des)construção do corpo*. Blumenau: Edifurb, 2001c, p.133-157.

_____. Na constelação da destrutividade: o tema do esporte em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. *Motus Corporis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 7, p. 65-108, 2000.

_____. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. *Cadernos CEDES - Corpo e Educação*, Campinas, n. 48, 1999a, p. 89-108.

_____. Do culto à performance: esporte, corpo e rendimento. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Florianópolis, vol. 21, n. 1, p.100-107, setembro, 1999b. (Caderno 2 dos Anais do XI CONBRACE).

_____. Dos fenômenos sociais e suas ambigüidades: comentários de Theodor W. Adorno sobre o esporte. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Florianópolis, vol. 21, n. 1, p. 1183-1190, setembro, 1999c. (Caderno 3 dos Anais do XI CONBRACE).

VAZ, A. F. ; GONÇALVES, M. C. ; TURELLI, F. C. . Corpos e subjetivações: notas de pesquisa sobre o fluxo de identidades no esporte, na luta, no balé. In: *30ª Reunião Anual da ANPOCS*, Caxambu: ANPOCS, 2006.

VEBLEN, T. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ZIZEK, S. De história e consciência de classe a Dialética do esclarecimento, e volta. *Lua Nova*, São Paulo, 2003, n. 59, p. 159-176.

ZUIN, A. A. S. *O trote na universidade: passagens de um rito de iniciação*. São Paulo: Cortez, 2002.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico e significação política*. São Paulo: Difel, 2002.